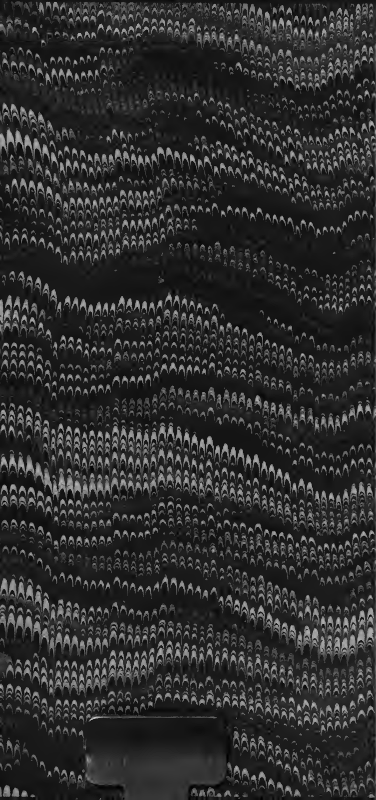
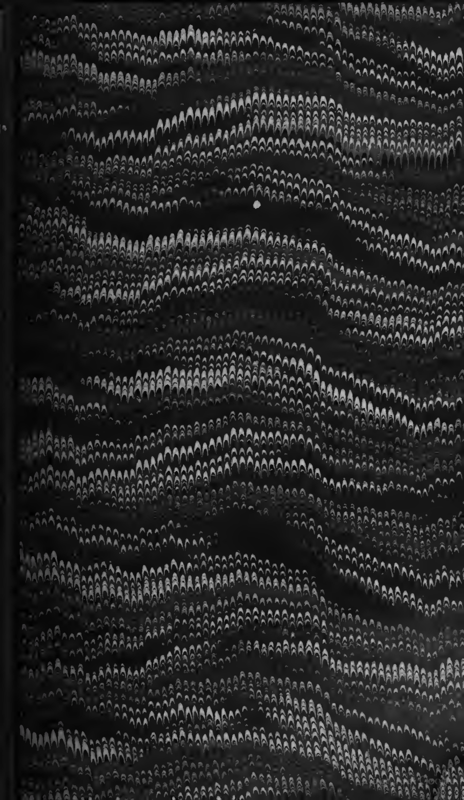






DU PRINCIPE

DE LA MORALE

ENVISAGÉE COMME SCIENCE.

PAR

E. WIART,
DOCTEUR EN DROIT.

PARIS
AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE,
7, RUE DES GRÈS, 7

1862

DU PRINCIPE

DE LA MORALE

ENVISAGÉE COMME SCIENCE.



Paris. — Imprimé par E. Thunot et Cᵉ, rue Racine, 26.

DU PRINCIPE

DE LA MORALE

ENVISAGÉE COMME SCIENCE.

PAR

E. WIART,

DOCTEUR EN DROIT.

K



PARIS

AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE,

7, RUE DES GRÈS, 7.

1862


BRITISH MUSEUM

PRÉFACE.

Ce volume est composé en majeure partie d'articles publiés en 1860 dans le *Magasin de librairie*, transformé depuis et devenu la *Revue nationale*. Je les ai retouchés et j'ai fait quelques additions dont la plus étendue est relative aux matières politiques et occupe les pages 112 à 141.

Bien qu'ils se rattachent tous à une même idée, ils se divisent en deux études, l'une de théorie pure, l'autre d'histoire. Dans la première, qui a donné son titre au volume tout entier, j'ai essayé de démontrer que toutes les idées morales peuvent se ramener à un principe unique que j'énonce ainsi : Chaque homme doit agir de manière à contribuer le plus efficacement possible au bien général, à la réalisation de la fin universelle. Tout jugement moral, quelque évident qu'il semble au premier abord, quelque irréductible qu'il paraisse au bon sens vulgaire, n'est dès lors qu'une application de ce principe, une conséquence que l'esprit humain, obéissant à une logique dont il a rarement conscience, en a tirée par un travail de raisonnement et d'expérience. Ce

travail a consisté à se demander quelle est, dans telle circonstance donnée, la conduite la plus conforme à l'intérêt général, celle qui, adoptée par tous les hommes, est de nature à produire le moins de mal et le plus de bien. Si une foule d'idées morales nous apparaissent comme des axiomes, des vérités premières et irréductibles, c'est par une illusion du sens commun que dissipe l'analyse psychologique.

Dans la seconde étude, qui a pour titre : *De la politique de Platon et d'Aristote*, j'ai essayé de vérifier par l'histoire l'exactitude des idées que j'avais émises en théorie. J'ai cru retrouver dans le second de ces philosophes le principe que je défendais moi-même, et j'ai tâché de faire ressortir les heureuses applications qu'il en a faites. Le premier me fournissait le type le plus accompli de la doctrine opposée, et j'ai cru pouvoir la rendre responsable, pour sa grande part, des erreurs et des utopies où s'est égaré le génie de Platon.

Le titre du dernier morceau : *De l'état actuel et de l'avenir de la psychologie*, indique assez quel en est le sujet; il se rattache étroitement aux études précédentes par une idée qu'on reconnaîtra facilement en le lisant, et que je ne pourrais faire comprendre ici en quelques mots.

Le lecteur connaît maintenant l'objet de ces études; quelques mots seulement sur l'esprit dans lequel elles ont été conçues.

M. Taine, je crois, a écrit quelque part : Le métaphysicien doit étudier Dieu comme le chimiste étudie l'azote. Je pense également que le psychologue, s'il se prend au sérieux, doit analyser l'intelligence comme le physiologiste analyse la digestion. Or je crois à la psychologie, et j'y crois, non à demi et comme à une sorte d'exercice littéraire, mais tout à fait et comme à une étude vraiment scientifique. Je sais que pour beaucoup cette opinion est une vieillerie passée de mode ; d'autres y verront une prétention démesurée, d'autres une singulière naïveté, et pourtant je ne puis m'empêcher de croire que les phénomènes intellectuels et moraux ont leurs lois comme les autres, que, sous la diversité des esprits et des caractères, on retrouve dans tous les hommes un certain nombre de facultés et d'idées fondamentales, comme, sous la variété des tempéraments, on retrouve chez tous un certain nombre de fonctions et d'organes essentiels ; je ne puis douter que l'homme soit un moralement comme il l'est physiologiquement ; je ne puis concevoir qu'il n'y ait en lui rien de permanent et d'universel ; je ne puis admettre par conséquent que l'histoire soit toute la science de l'homme moral.

Mais ce n'est pas ici le lieu d'engager cette discussion ; je m'en tiens à ces quelques mots, suffisants pour faire comprendre à quel point de vue j'ai dû me placer dans ces études, et comment, poursuivant autant qu'il a été en moi l'enchaînement logique et la précision des idées, je n'ai cherché dans le style qu'une seule qualité, la

clarté. On ne trouvera ici aucun agrément littéraire; j'ai même fait mon possible pour qu'on n'y rencontrât aucune de ces formules dont la bizarrerie surexcite l'attention blasée et dont l'inconsistance laisse à l'imagination des perspectives indéfinies, mais qui, en définitive, ne servent qu'à masquer le vide ou la fausseté des idées.

Maintenant le lecteur est averti; s'il ne ferme pas le volume, il ne pourra se plaindre d'avoir été pris au dépourvu.

DU

PRINCIPE DE LA MORALE

ENVISAGÉE COMME SCIENCE.

PREMIÈRE PARTIE.

ÉNONCÉ DU PRINCIPE. — MÉTHODE POUR LE DÉMONTRER.

CHAPITRE PREMIER.

But de ce travail. État de la science morale. A quoi tient son infériorité. Il faut la ramener à un principe unique. Énoncé de ce principe. Méthode pour le démontrer.

L'idée essentielle de ce travail pourrait se résumer ainsi : essai d'application à la morale d'une méthode scientifique. Mais ces quelques mots suffiront-ils pour donner à ceux qui en entreprendraient la lecture une notion quelque peu précise de son objet et de ses tendances? Je n'ose, en vérité, l'espérer. Pour moi, chacun d'eux contient, à l'état d'extrême compression, une partie des idées dont l'ensemble forme cet écrit, et dont j'aperçois d'avance l'enchaînement

et les rapports. Pour le lecteur, qui ignore ces idées, et ne peut les entrevoir sous une forme aussi concise, ces quelques mots représentent une notion parfaitement vague; défaut à peu près inévitable dans toute formule où l'on essaye de renfermer un certain nombre d'idées : il n'est possible d'en apercevoir la vraie portée et la signification précise que si l'on en connaît d'avance les développements; il y a là une sorte de pétition de principe, et je dirais volontiers d'antinomie, si je ne craignais que le lecteur ne me soupçonnât d'avoir l'habitude de parler allemand, ce qui est le pire défaut pour un philosophe français. Pour moi, ce membre de phrase contient en germe tout l'ouvrage; pour le lecteur, il signifie à peu près ceci : Je vous affirme que je vais vous parler de morale théorique, et que j'ai des prétentions à la rigueur scientifique. Je voudrais, en quelques mots, donner d'abord une idée un peu plus précise du but que je me propose.

La morale est-elle une science? Et comment ne le serait-elle pas? La nature morale, comme la nature physique, n'a-t-elle pas ses lois générales, que le rôle de la science est de décrire et de préciser? Les phénomènes moraux n'ont-ils pas, comme tous les autres, leur logique naturelle, leur généralité intelligible? Pourquoi, si l'on croit à la science, n'y pas croire ici comme ailleurs? Aussi la légitimité de la science morale ne fait-elle pas question pour ceux qui ont foi en la raison humaine. Sur le droit, tout le monde est d'accord; mais, en fait, que voyons-nous? La morale a-t-elle reçu une organisation

scientifique? Les diverses branches dont elle se compose (morale pure, droit, politique) ont-elles été précisément définies? Y trouvons-nous des idées systématiquement enchaînées? Y trouvons-nous des démonstrations véritables? Personne plus que moi n'est disposé à reconnaître et à admirer les progrès que l'histoire et l'économie politique ont fait faire à la science sociale. Mais ces matériaux, que les autres sciences lui fournissaient ainsi, la philosophie morale a-t-elle su en profiter pour en former un ensemble systématique, pour les coordonner et les subordonner à une synthèse supérieure? Je ne parle ici, cela va de soi, ni du droit positif, ni de la morale pratique, mais de la science morale, considérée philosophiquement dans son ensemble et dans ses principes. Parcourons les travaux conçus dans cet ordre d'idées. Qu'y trouvons-nous presque toujours? D'éloquentes dissertations sur le devoir et le droit, des banalités de morale pratique, et, çà et là, quelques théories qui ont au moins l'apparence philosophique, mais qui ne brillent en général ni par leur précision, ni par leur concordance.

Cette infériorité de la science morale, à quelle cause l'attribuer? J'ai cru la découvrir dans une doctrine qui règne aujourd'hui presque sans partage dans le monde comme dans l'école. Cette doctrine, il ne me convient ici ni d'en exposer les formes diverses, ni d'en expliquer le succès. Ces développements trouveront plus loin leur place; les limites dans lesquelles je veux renfermer ces considérations préliminaires me permettent seulement d'en indi-

quer le principe essentiel sous sa forme la plus pure, et de montrer, comme sa conséquence immédiate, l'impossibilité d'une science morale.

Son principe, c'est que la moralité ou l'immoralité de nos actions est une qualité première, irréductible, indépendante de leurs conséquences, et qu'elle nous est révélée par une faculté particulière, la conscience morale; c'est que, lorsque nous délibérons sur le choix à faire entre deux actions, au point de vue de leur moralité, nous n'avons qu'à nous recueillir en nous-mêmes, et, dans le silence des passions et de l'intérêt personnel, laissant de côté le raisonnement et l'observation, à écouter l'infaillible oracle du sentiment moral.

Ce principe une fois admis, qui n'en voit les conséquences? Toutes les vérités morales étant des idées *à priori*, irréductibles, premières, données par l'intuition immédiate de la conscience, il n'y a place en morale ni à la discussion, ni à la démonstration. Que parlez-vous ici de déduction systématique, d'analyse scientifique? Écoutez la conscience, voilà tout. Soutenir ses défaillances contre les entraînements de la passion ou de l'intérêt, et, tout au plus, dresser le catalogue des oracles qu'elle rend, quand elle est sincèrement interrogée, tel est le seul but que la morale puisse se proposer. « Quand elle a constaté les droits du véritable souverain de la volonté, c'est à lui de parler et à la science de se taire. Comme il n'y a rien au-dessus de la raison, il n'y a rien qui puisse expliquer la raison sans la détruire... Tout ce que peut faire la théorie, après avoir étudié les principes,

c'est de fournir à l'esprit un cadre dans lequel toutes les questions viennent se classer ; c'est de montrer, en évitant de descendre aux circonstances particulières, comment les principes abstraits peuvent se traduire en règles de conduite. La méditation, lorsqu'elle reste ainsi dans une certaine généralité, donne, pour ainsi dire, de l'efficace aux principes de la morale, sans rien ôter à la liberté de la pensée et de l'action. » C'est ainsi que s'exprime M. Jules Simon dans son livre du *Devoir* (p. 406); c'est ainsi que, faisant de la morale une œuvre de pure édification, il lui applique le principe de son maître, M. Cousin : « *Sursum corda!* voilà toute la philosophie. »

Ainsi la multiplicité des principes *à priori* rend la science morale impossible ; de là la conclusion que pour la tirer de l'ornière où elle est engagée, il faut la ramener à un principe unique.

Ce principe, j'ai cru le trouver dans les doctrines de deux penseurs éminents, dont beaucoup de personnes s'étonneront sans doute de voir accoler les noms, mais dont l'idée première, après une étude attentive, m'a paru presque identique : je veux parler de Bentham et de Jouffroy. L'utilité générale, dit l'un ; la fin universelle, dit l'autre. Au fond, tous deux disent ceci : Les actions morales sont celles qui contribuent au bien général.

Mais, par une inconséquence que j'essayerai d'expliquer ailleurs, Bentham, qui énonce le principe de l'utilité générale, et consacre toute sa vie à l'appliquer, nie en même temps qu'il y ait dans l'homme un mobile qui y corresponde, et ne reconnaît d'autre

principe de l'activité humaine que l'intérêt personnel. L'utilité générale elle-même, il la dénature et la restreint, en la réduisant à ce qui procure du plaisir, et en absorbant le bien réel dans le bien sensible.

Jouffroy rectifie ces deux erreurs, mais pour tomber dans une autre. Après avoir posé en principe que l'objet essentiel du devoir est la fin universelle, il semble qu'il doive en conclure que le critérium moral est celui-ci : Étant données deux actions possibles, préférer celle dont les conséquences seront le plus favorables au bien général. Par une étrange inconséquence, à ce critérium précis et fécond, il en substitue un autre, dont j'essayerai de faire voir, dans le courant de ce travail, la stérilité et l'inconséquence.

Réconcilier, en les rectifiant légèrement, les idées de ces deux grands esprits, et fonder la morale sur le seul principe du bien général, considéré comme objet du devoir, telle m'a paru être la condition nécessaire et suffisante pour la faire entrer dans une voie réellement scientifique. Mais ce principe, il ne suffit pas de l'énoncer, il faut encore le démontrer. C'est ce que n'ont fait, il faut bien l'avouer, ni Bentham, ni Jouffroy. C'est ce que j'ai entrepris de faire dans la limite de mes forces.

Mais, pour rendre intelligible la méthode que j'ai suivie dans cette démonstration, il me faut, j'en demande pardon au lecteur, lui exposer quelque chose comme une théorie psychologique.

Personne n'ignore que la philosophie du dix-hui-

tième siècle avait abouti, en psychologie, à cette doctrine fondamentale : toutes les idées viennent des sens, de l'expérience, en d'autres termes il n'y a dans l'intelligence aucun élément *à priori* : Kant, l'école écossaise et l'école éclectique employèrent leurs plus vigoureux efforts à renverser cette doctrine, et firent voir, d'une façon victorieuse à mon avis, la nécessité de l'élément *à priori* dans la production de la pensée. Mais à côté de cette vérité se glissa, si je ne me trompe, une erreur grave. Ces idées premières, indépendantes, quant à leur origine du moins, de toute observation et de tout raisonnement, productions spontanées de l'intelligence, obtenues par une intuition immédiate, il sembla qu'elles ne pouvaient être que des axiomes, et que par conséquent il suffisait de les énoncer pour que leur évidence frappât immédiatement tout esprit sain. Dès lors, le rôle de la psychologie était bien simple : il suffisait d'énoncer toutes les idées irréductibles, indémontrables, en laissant à la raison de chacun le soin d'en constater l'évidence. A ce signe se reconnaissait une idée *à priori*. Pour en démontrer l'existence dans l'esprit humain, le philosophe n'avait qu'à en donner la formule, et, s'adressant à la conscience de son lecteur, à lui demander : trouvez-vous, oui ou non, que cela soit évident? Si oui, c'est donc une idée *à priori*; si non, c'est moi qui me trompe, ou c'est vous qui êtes aliéné.

La conséquence semblait découler rigoureusement du principe : si une idée est *à priori* dans l'intelligence, elle est donc évidente, puisqu'elle est indémon-

trable. Et pourtant rien n'est moins vrai, si je ne me trompe; ces idées existent bien *à priori* dans l'intelligence humaine, mais à l'état latent, comme principes d'un certain nombre de jugements qui se produisent en nous sans que nous ayons conscience de la vérité première qui leur sert de base logique, comme lois intellectuelles se manifestant d'une manière confuse, inconsciente, et en quelque sorte instinctive. Mais elles n'apparaissent pas naturellement à l'esprit d'une manière directe, sous leur forme abstraite; et cela est si vrai qu'énoncées sous cette forme, elles n'ont pas le caractère d'une évidence immédiate. Pour découvrir chacune d'elles, pour en constater l'existence et l'action dans l'intelligence humaine, il faut un travail d'analyse; il faut prendre un certain nombre de vérités de bon sens, de jugements spontanés attestés directement par la conscience, et démontrer que tous, si l'on veut les ramener à leur véritable principe, les asseoir sur leur base vraiment logique, peuvent s'expliquer par cette idée *à priori* et ne peuvent s'expliquer que par elle, qu'ils sont autant de témoignages et de manifestations de son existence et de son action latente, souterraine, inconsciente, mais réelle.

Si c'est ainsi que nous découvrons l'existence d'une idée *à priori*, comment devons-nous la démontrer? C'est un principe aujourd'hui incontestable, que la méthode d'invention et la méthode de démonstration sont identiques, que la philosophie, lorsqu'elle a découvert une vérité, n'a d'autre moyen, pour la démontrer, que de faire parcourir à tous la

route qu'elle a suivie, en leur épargnant les hésitations et les tâtonnements. Et la raison de ceci, c'est que la nature de l'esprit humain ne lui laisse pas le choix, pour arriver à la connaissance d'une certaine vérité, entre plusieurs procédés arbitraires, mais lui en impose un, que le rôle de la méthode est seulement de découvrir et de vérifier. Donc, pour démontrer l'existence dans l'esprit d'une des idées *à priori* dont nous parlons, il n'y a qu'une méthode: c'est de faire voir qu'elle est le principe logique d'un certain nombre de vérités de bon sens, de jugements communs à tous les hommes. Il ne suffit pas de faire appel à une prétendue évidence qui n'existe pas. Il faut prendre l'idée en question comme une hypothèse nécessaire à l'explication d'un certain nombre de faits psychologiques, et, si cela se vérifie, conclure qu'elle est l'hypothèse vraie; ce n'est pas autrement que Newton a démontré la loi de la gravitation universelle.

Or c'est précisément dans la catégorie des idées *à priori* que je range le principe moral que j'énonce ainsi : *Chaque homme doit agir de manière à contribuer le plus efficacement possible à la réalisation de la fin universelle, au bien général.* Pour en démontrer la vérité, ma méthode doit donc être celle-ci : 1° Prendre un grand nombre de jugements moraux consacrés par l'assentiment général, et devenus vérités de bon sens, et faire voir que tous, par l'analyse, se ramènent à ce principe, que tous sont la conclusion d'un syllogisme dont il est la majeure, et dont la mineure se compose de toutes les consi-

dérations de fait tendant à prouver que tel acte est favorable ou défavorable au bien général; 2° montrer que les opinions morales divergentes s'appuient sur le même principe, mais s'égarent par l'appréciation inexacte de ce qui, en fait, doit le plus contribuer ou nuire au bien général.

A cette démonstration j'ai cru devoir mêler la réfutation d'autres principes moraux, qu'on a prétendu, dans diverses questions, poser en axiomes, et j'ai essayé d'en faire ressortir l'inanité, en prouvant qu'ils étaient trop absolus pour s'accommoder aux décisions du bon sens, ou impuissants à en rendre compte. C'est dans ce but que j'ai consacré la seconde et la plus considérable partie de ce travail à l'examen des questions suivantes : définition du droit, légitimité de la propriété, organisation de la famille, de l'État, de la pénalité, de la charité publique et privée, etc. On le voit; d'après la méthode que je viens d'exposer, la démonstration du principe que je propose se confond en quelque sorte avec ses applications, et s'appuie, non sur une vaine métaphysique, mais sur des idées positives et accessibles à tous les esprits. J'ai été heureux, je l'avoue, d'en constater cette conséquence, et j'ai vu un indice favorable à la vérité de mes opinions dans cette circonstance, qu'elles aboutissent à réconcilier en morale la théorie et la pratique, et à faire cesser un divorce qui révèle toujours, ou la vanité des idées spéculatives, ou l'étroitesse des idées pratiques.

CHAPITRE II.

Définition de la morale. Elle comprend deux questions dont la seconde seule nous occupera. Définition de l'idée de *fin*, de *bien*. Fin universelle, objet du devoir. Véritable portée de ce principe; erreur de Jouffroy. Ce principe est *à priori* : ce n'est pas un axiome, évident sous sa forme abstraite.

J'appelle *morale*, dans le sens le plus général du mot, l'ensemble des règles qui doivent diriger l'activité libre de l'homme. Toutes dérivent d'un principe commun, par une méthode commune; toutes répondent, dans l'une des voies ouvertes à l'activité humaine, à la question : Qu'est-ce qui doit être? La politique théorique et la science législative rentrent, comme on le voit, sous cette définition, au même titre que la morale proprement dite.

La morale a deux objets : 1° démontrer que l'homme a des devoirs, des obligations; 2° faire connaître ces devoirs, ces obligations.

De ces deux questions, la seconde nous occupera seule dans ce travail. Pour la solution de la première, nous nous contentons de renvoyer aux travaux de la philosophie moderne, et spécialement à ceux de Jouffroy. Nous supposons démontré, d'une part, que l'homme est libre, de l'autre, qu'il porte en lui un principe naturel de moralité, l'idée du devoir, de l'obligation; et nous abordons immédiatement la seconde des deux questions dont la solution compose toute la morale.

Cette question si étendue : quels sont les devoirs de l'homme? nous n'avons pas à la résoudre dans ses détails. Nous devons seulement, d'une part, indiquer le principe d'où cette solution doit, selon nous, résulter, la méthode par laquelle elle doit être obtenue ; de l'autre, réfuter les systèmes qui prétendent la résoudre en partant d'un autre principe, et en s'appuyant sur une méthode différente.

Dans cette double démonstration, quel ordre devons-nous adopter? La marche la plus usitée en pareil cas, et, sans contredit, la plus séduisante à première vue, consiste à exposer d'abord les systèmes qu'on veut réfuter, à en faire ressortir la faiblesse; puis, après les avoir ruinés, à venir, sur un terrain déjà préparé, poser les fondements de sa propre doctrine, et montrer qu'elle résiste victorieusement aux objections devant lesquelles les autres systèmes se sont écroulés. La marche inverse me paraît, cependant, plus scientifique : car, au fond, toute critique suppose un principe sur lequel elle s'appuie; c'est en partant de ses propres idées que chacun réfute celles des autres, et la véritable logique exige qu'on fasse passer le principe avant la conséquence.

Je dois donc, avant tout, exposer quel est, selon moi, le vrai principe d'où découlent toutes les vérités morales, et quelle est la méthode par laquelle l'esprit humain les en déduit.

J'entre immédiatement en matière, après avoir préalablement averti le lecteur qu'il retrouvera, dans cette partie de mon travail. un grand nombre d'idées qui appartiennent à Jouffroy, et que, sans si-

gnaler chacune d'elles, je lui laisserai le soin de les reconnaître.

Supposons un être quelconque ; nous le connaissons par un certain nombre de phénomènes continus ou passagers (1), et nous constatons que ces phénomènes sont rattachés les uns aux autres par des rapports constants, par des lois invariables. Cet ensemble de lois, c'est ce que nous appelons la *nature* de cet être. Il est de la nature de l'homme de penser, de sentir, de vouloir, de se mouvoir. Il est de la nature de la pierre d'être immobile et résistante.

Tous les phénomènes quelconques qui se produisent dans un être sont des manifestations de sa nature.

Est-ce à dire, pourtant, qu'ils nous paraissent tous indifférents? Non, du moins s'il s'agit d'êtres organisés. Non contents de les constater et de les expliquer, nous les déclarons encore *bons* ou *mauvais*, faisant intervenir ainsi une nouvelle idée qu'il s'agit d'analyser.

Tout être organisé a un certain nombre de tendances, d'instincts naturels, dont chacun le pousse à une certaine fin et l'éloigne d'une certaine autre. Tout animal a l'instinct de la conservation, qui l'attache à la vie et lui fait fuir la mort comme le pire des maux. Il a l'instinct de la nourriture, de la reproduction ; il cherche la jouissance, il craint la

(1) Les attributs ou qualités ne sont en définitive que des phénomènes continus : un être est pensant ; cela veut dire que constamment le phénomène de la pensée se produit en lui : un corps est dur ; cela veut dire qu'une force de cohésion en réunit constamment les molécules, de manière à opposer une résistance énergique à tout ce qui voudrait les séparer.

douleur. A ces instincts, communs à toutes les espèces, chacune ajoute ses instincts particuliers : telle est solitaire; telle autre, sociable; telle est née pour la liberté; telle autre, pour la domesticité. L'homme a, de plus, l'instinct du développement intellectuel et moral. La satisfaction de chacun de ces instincts est, pour l'animal, une *fin*, un *bien*. Mais ces divers instincts ont, les uns relativement aux autres, une importance, une vivacité plus ou moins grande. Ainsi l'instinct de la conservation prime la crainte de la douleur, qui, le plus souvent, domine l'amour du plaisir. En les réunissant, et en tenant un compte exact de leur importance relative, on forme l'idée de leur plus complète satisfaction possible : l'idée de la *fin*, du *bien* de cet être.

Ce que nous disons pour les animaux et pour l'homme est vrai aussi pour les végétaux, sauf cette différence que, dans ces êtres dépourvus de sensibilité, les instincts sont simplement des tendances. Mais ils n'en sont pas moins organisés, comme les animaux, pour vivre et pour se développer d'une certaine manière, et la mort est un *mal* pour le roseau comme pour l'homme; la force est un *bien* pour le chêne, comme l'agilité pour le cheval.

Mais cette idée de *bien*, de *fin*, trouve-t-elle son application dans l'ordre organique? Oui, répond Jouffroy, «quoique cela soit moins visible (1). » Ici, je ne puis me ranger à son opinion. En étudiant cette masse d'eau ou cette pierre, je vois bien des

(1) *Cours de droit naturel*. Édition Hachette, 1858; tome I, page 26.

phénomènes reliés entre eux par des lois constantes, mais je ne vois pas une nature poursuivant un but, une fin. Aussi, tous ces phénomènes me paraissent-ils indifférents, et, s'il nous arrive de dire que cette pierre est belle et que cette eau est bonne, c'est par rapport à nous et à l'usage que nous pouvons en tirer, abstraction faite de leur nature intrinsèque.

Quoi qu'il en soit, réunissant tous les êtres auxquels nous reconnaissons une *fin*, un *bien*, nous pouvons concevoir la réalisation la plus complète possible de toutes ces fins. C'est la *fin universelle*. Or, cette *fin universelle*, c'est précisément, selon nous, l'objet du devoir dont le principe peut être ainsi formulé : *Chaque homme doit agir de manière à contribuer le plus efficacement possible à la fin universelle ;* ou, ce qui est la même chose : *La réalisation la plus complète possible de la fin universelle est le bien absolu auquel doit tendre toute activité libre.* Tel est le principe duquel nous croyons que tout homme tire ses idées morales. Mais il importe de bien comprendre ce que nous entendons par là. Nous n'avons pas la folie de prétendre que lorsqu'un homme se demande, dans une circonstance quelconque : quel est mon devoir? il se fasse explicitement le raisonnement suivant : Posons d'abord en principe que mon devoir est de contribuer à la réalisation la plus complète possible de la fin universelle, et partons de là pour nous déterminer dans ce cas particulier. Non, rien de pareil ne se passe dans l'esprit. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler le mode d'action sourde, latente, par laquelle se ma-

nifestent les principes *à priori*, et spécialement le principe moral. Ce principe n'est, comme l'indique merveilleusement l'expression de Kant, qu'une *forme* de l'intelligence, un *moule* dans lequel viennent se transformer les données expérimentales pour en ressortir sous la forme de jugements moraux. Il est bien réellement le point de départ de toutes nos idées morales; c'est à lui qu'il faut remonter dans l'analyse de nos jugements moraux, si l'on veut les formuler d'une manière précise et les faire reposer sur leur base vraiment logique; mais il n'est pas formulé dans l'intelligence d'une manière abstraite, et le lien logique qui le rattache à chaque jugement moral n'est pas apparent; car l'allure habituelle de l'esprit humain, ce n'est pas la déduction analytique, c'est une aperception confuse et synthétique d'où se dégage une conclusion qui a l'apparence d'une intuition immédiate. C'est pour cela, comme l'a fort justement remarqué Jouffroy, que les décisions de la conscience morale ressemblent moins à des jugements rationnels qu'aux révélations immédiates d'un sens particulier. Nous n'entendons certes pas méconnaître cette vérité, lorsque nous formulons le principe premier, d'où dérive, à notre avis, toute vérité morale.

Mais, ces observations faites sur son mode d'action, il faut reconnaître que ce principe, s'il existe, ne peut être qu'*à priori*. Par quelle expérience l'homme pourrait-il découvrir, de quel raisonnement pourrait-il conclure qu'il est obligé de contribuer à la réalisation de la fin universelle?

M. Vacherot, dans son remarquable ouvrage : *la Métaphysique et la Science*, soutient, d'une manière générale, que tous les axiomes sont simplement des propositions analytiques, c'est-à-dire identiques, réductibles à la formule A = A. Arrivé à l'axiome moral, voici ce qu'il en dit :

LE MÉTAPHYSICIEN.

« Quant à cet axiome : *Il faut faire le bien*, remarquez que vous pourriez parfaitement retourner la proposition et dire : *Le bien est ce qu'il faut faire.*

LE SAVANT.

« Je n'accorde pas cela. Ne savez-vous pas aussi bien que moi que la morale exprimée par ces mots : *Il faut faire*, est à la notion du bien ce qu'est la conséquence au principe. Donc l'attribut n'est pas logiquement contenu dans la notion du sujet.

LE MÉTAPHYSICIEN.

« Votre observation est juste. Mais vous ne prenez pas garde qu'elle n'infirme en rien mon analyse. De deux choses l'une, en effet : ou vous déterminez l'attribut, la notion du bien, ou vous le laissez dans le vague. Dans le dernier cas, l'attribut ne contient rien de plus que le sujet, et la proposition est évidemment analytique; dans le premier, l'attribut exprime quelque chose de plus, mais ce quelque chose est un élément emprunté à l'expérience, et la proportion est synthétique.

LE SAVANT.

« Le dilemme me paraît en effet rigoureux. »

J'accorde bien ceci à M. Vacherot : si l'on définit d'abord le bien ce qu'il faut faire, et qu'on ajoute : Il faut faire le bien, il n'y a là qu'une proposition identique, réductible à la formule A = A. Mais quand je dis : J'appelle fin universelle la réalisation la plus complète possible des fins de tous les êtres, et que j'ajoute : Il faut contribuer à la fin universelle, je réunis deux idées qui ne sont nullement identiques. A cela, M. Vacherot peut répondre deux choses : d'abord il peut dire que ce n'est pas là un axiome : je le lui accorde, si l'on entend par axiome une vérité qui, formulée d'une manière abstraite, s'impose à l'esprit par une évidence immédiate; alors le principe n'est pas un axiome, pas plus que le principe d'induction, qui nous fait croire à la constance et à la régularité des lois de la nature. Mais tous deux n'en sont pas moins des vérités *à priori*, des lois de notre intelligence, stimulants d'un grand mouvement intellectuel, bases logiques d'un grand nombre de jugements. Mais l'existence de ce principe, même sous cette forme, M. Vacherot peut la nier, et c'est maintenant qu'après l'avoir affirmée, il nous faut chercher le moyen de la démontrer.

Pourtant, avant d'entrer dans cette démonstration, je crois devoir préciser les conséquences de la doctrine en question, si elle est admise. Du moment où la formule du devoir est celle-ci : contribuer le plus effi-

cacement que l'on peut à la réalisation de la fin universelle, il en résulte en morale un critérium bien précis : étant données, dans une circonstance quelconque, plusieurs manières possibles d'agir, préférer celle qui doit le plus contribuer à la réalisation de la fin universelle, qui doit être la plus favorable au bien général. Les actions doivent donc être appréciées d'après leurs conséquences plus ou moins utiles, non pas au bien de celui qui agit, mais au bien général.

Telle n'est pourtant pas la formule donnée par Jouffroy. Après avoir posé en principe que la fin universelle est l'objet essentiel du devoir, il revient en quelque sorte sur ses pas : « Chaque être, dit-il, a une fin ; c'est en accomplissant cette fin qu'il peut contribuer à la réalisation de la fin universelle. » D'où il résulte que la formule générale des devoirs de l'homme est celle-ci : accomplir sa fin ; et que, sur une question quelconque de morale, nous devons, pour nous prononcer entre deux manières d'agir, examiner quelle est celle qui est conforme à la fin de l'homme. Tel est le critérium qu'il eût appliqué, s'il eût terminé son *Cours de droit naturel* par la théorie pratique des devoirs. Tout en regrettant, autant que personne, que l'illustre philosophe ait laissé son œuvre inachevée, tout convaincu que je sois qu'un tel esprit, même égaré par une fausse méthode, ne pouvait manquer d'atteindre souvent à des idées neuves et profondes, je ne puis m'empêcher de trouver cette formule imprécise et stérile : car, qu'est-ce que notre fin, suivant Jouffroy lui-même.

La satisfaction la plus grande possible de nos instiucts. Demander si une action est conforme à notre fin, c'est demander si elle contribue à la satisfaction la plus grande possible de nos instincts. Est-ce à dire que Jouffroy tombe dans la morale égoïste? Il eût évité ce piége grossier, j'en suis convaincu, et cela, en plaçant au premier rang de nos instincts l'instinct du devoir. Mais cet instinct, quel en est l'objet? — La fin universelle. — Et cette fin, comment y contribuer? — En réalisant notre propre fin. On le voit, nous tournons dans un cercle vicieux auquel je ne vois pas logiquement d'issue. Jouffroy nous dit que pour connaître la fin de l'homme, il faut l'étudier dans son développement historique et dans sa nature intime. Voilà des indications bien vagues. Prenons une question de morale; celle-ci, par exemple : En général, mon droit étant violé, m'est-il permis de me faire justice à moi-même? Pour nous, il s'agit d'examiner s'il est conforme au bien général, lequel se restreint, en ce cas, au bien de la société dans laquelle je vis, que je puisse me faire directement justice, ou que je doive en appeler à la force sociale. Et il se présente alors des considérations pratiques, précises, que je n'ai pas besoin d'énumérer ici, pour faire préférer la seconde solution, sauf des exceptions déterminées. Pour Jouffroy, il s'agira de savoir lequel est le plus conforme à la fin de l'homme. Quand on se pose ainsi la question, est-elle en vérité plus avancée que lorsqu'on se demandait : Lequel doit être? Lequel est le bien?

Je crois en avoir assez dit pour faire ressortir ce

qu'il y a de vague et de stérile dans cette formule. Mais je ne puis n'empêcher de faire remarquer encore qu'elle ne résulte pas logiquement, à mon avis, des prémisses posées par Jouffroy. Quel est, en effet, son premier principe? c'est que nous devons contribuer à la réalisation la plus complète possible de la fin universelle; et c'est de là qu'il part pour conclure que nous ne devons songer qu'à réaliser notre propre fin. Ainsi j'aperçois un homme qui se noie. Au péril de ma vie, je lui porte secours, et je le sauve. Ai-je bien fait? — Oui, répond Jouffroy. — Pourquoi? — Parce que j'ai contribué à la réalisation de la fin universelle. — Mais comment? croyez-vous que ce soit parce que j'ai sauvé un homme de la mort, le mal suprême pour tout être vivant, parce que j'ai sauvé, en préservant sa vie, un des éléments du bien universel? Non, c'est parce que j'ai fait un acte conforme à ma propre fin. Rien n'est plus singulier que cette manière de raisonner, et il me semble évident que, les prémisses de Jouffroy une fois admises, ce n'est pas son critérium moral qui en résulte, mais bien celui que je propose.

Il est vrai que Jouffroy considère le sien comme un axiome. C'est un axiome que la fin universelle est le bien absolu, l'objet essentiel du devoir; c'est un axiome également que chaque être libre doit y contribuer en réalisant sa propre fin : «*Je vous le demande*, messieurs, *est-il vrai ou n'est-il pas vrai; sentez-vous* qu'il y ait ou non équation absolue entre ces deux choses, la fin d'un être et son véritable bien? N'est-ce pas une chose évidente que tout être a une

fin? Quelle est cette fin? c'est son bien, son véritable bien, et par conséquent son devoir. » Et plus loin : « Je dis que les propositions suivantes : j'ai une fin, et cette fin est mon bien; tout être a une fin, et pour tout être l'accomplissement de sa fin est son véritable bien; le tout a une fin, et cette fin est le bien absolu; je dis que pour tout être raisonnable, pour toute raison, ces propositions suffisent. Si elles sont évidentes, il s'ensuit que l'obligation s'attache à la traduction qu'elles expriment et qu'elles donnent au mot *bien* : que ce que je dois faire, c'est d'aller à ma fin; que ce que doit faire tout être intelligent et libre, c'est d'y aller; qu'en y allant, non-seulement cet être intelligent et libre, et moi, nous ferons ce que nous devons, nous irons à notre bien, mais encore nous contribuerons à la réalisation du bien absolu, qui nous apparaît comme composé de l'accomplissement de toutes les fins particulières de tous les êtres qui composent la création (1). »

Ceci nous ramène précisément à la question dont cette digression nous avait un instant écarté, la question de savoir comment démontrer l'existence *à priori*, dans l'homme, du principe que nous donnons comme base de tout jugement moral, d'accord, au moins en ce point, avec Jouffroy. Lui, le présente comme un axiome dont l'évidence doit frapper tous les esprits. Pour nous, c'est bien un principe *à priori*, mais non un axiome évident sous sa forme abstraite; par conséquent il a besoin d'être démontré, et ne

(1) *Cours de droit naturel.* Édit. Hachette, 1858; tome II, page s 313

peut l'être que d'une seule manière ; en prouvant qu'il rend compte de tous nos jugements moraux ; que tous, lorsqu'on veut les formuler d'une manière analytique et les asseoir sur leur base vraiment logique, sont la conclusion d'un syllogisme dont la majeure est le principe en question, et la mineure toutes les considérations d'expérience tendant à démontrer que l'acte dont il s'agit contribuera ou nuira au bien général. Pourtant, au fond de cette prétendue évidence qu'invoque Jouffroy, peut-être y a-t-il quelque vérité. L'homme n'ignore jamais complétement ce qui se passe en lui. Il en a une vue confuse, mais le plus souvent exacte, et, quand on lui en présente le tableau vrai et complet, il y a quelque chance qu'il s'y reconnaisse. C'est ce que fait Jouffroy, et le principe premier qu'il assigne à tout jugement moral présentera, je crois, pour la plupart des esprits non prévenus, un caractère, sinon d'évidence, sinon même de certitude, du moins de vraisemblance. Le simple bon sens ne voit guère quel pourrait être l'objet de la vertu si ce n'est le bien de tous, et il lui semblerait difficile de concevoir que, dans un cas quelconque, on pût ainsi raisonner ; voilà ce qui est utile au bien général, et cependant je dois faire le contraire. Au surplus, ceci n'est qu'une réflexion incidente, une présomption de l'ordre le plus vulgaire, il s'agit d'en venir à une démonstration scientifique.

Cette démonstration consisterait à prendre un certain nombre de questions, et à faire voir : 1° que la méthode que nous proposons aboutit, par des dé-

ductions logiques, à les résoudre d'une manière conforme au sens commun et justifiée par l'expérience; — 2° que les opinions actuellement divergentes reposent également sur le même principe, mais s'égarent par une vue inexacte de ce qui, en fait, peut le mieux contribuer ou nuire au bien général; — 3° enfin que si, à diverses époques et en divers lieux, les doctrines morales les plus opposées ont joui d'une égale autorité, cela s'explique, toujours en partant du même principe, soit par une appréciation différente de ce point de fait, l'utilité générale; soit par la diversité des climats, des civilisations, en un mot de toutes les influences physiques et morales, diversité qui, en respectant la *forme* de la morale, en change la *matière*, et doit, à la même question posée de la même manière, nécessiter une autre réponse.

Tel est le programme que nous aurions à remplir pour prouver, suivant la méthode qui nous paraît seule démonstrative, parce que, seule, elle est conforme à la logique naturelle de l'esprit humain, la vérité du principe moral que nous avons énoncé et du critérium que nous en déduisons. Mais, suivant le plan que nous nous sommes tracé dans ce travail, cette démonstration serait à peine terminée, que nous aurions à aborder aussitôt la discussion d'un autre système, qui propose un principe et un critérium différents, et notre réfutation consisterait à prendre de nouveau un certain nombre de questions morales, à y appliquer chacun des deux critériums, et de démontrer que le nôtre seul peut aboutir, par une marche rigoureuse, à une conclu-

sion logique et raisonnable. Ceci entraînerait, on le conçoit, des répétitions infinies, puisque, sur chaque question, notre démonstration devrait être présentée deux fois : la première, pour prouver la vérité de notre système ; la seconde, pour réfuter le système contraire. Nous préférons réunir ces deux parties en une seule ; et, sur plusieurs questions morales, mettre aux prises les deux doctrines, et vérifier, du même coup, la vérité de la nôtre et l'insuffisance de la doctrine contraire.

CHAPITRE III.

Exposé du système que nous combattons. Préjugés favorables à ce système. Il est professé par l'École écossaise et l'École éclectique. Comment s'explique ce succès. École allemande.

On connaît maintenant la thèse que nous nous proposons d'établir ici. Il nous reste, pour définir l'objet de cette étude, à faire connaître la doctrine qu'on lui oppose et dont la réfutation doit compléter notre tâche. Cette doctrine, quelle est-elle? Nous pensons, nous, que la moralité d'une action (1) dépend des résultats qu'elle produit, résultats conformes ou contraires au bien général, et qu'elle est constatée par un travail d'observation et de raisonnement; travail obscur, latent, instinctif dans presque toutes les intelligences, mais enfin travail d'observation et de déduction. Elle prétend, au contraire, que la moralité des actions est indépendante de leurs résultats utiles ou nuisibles, que c'est une qualité absolue, irréductible, et qu'elle est immédiatement révélée par une faculté intuitive, la conscience morale.

(1) Il va sans dire que nous entendons ce mot dans le sens général, abstrait, qu'y attache le moraliste, quand il se demande : Tel acte est-il, en théorie, bon ou mauvais? Dans la pratique, et lorsqu'il s'agit de juger si, dans telle circonstance, tel homme a fait acte de moralité ou d'immoralité, s'il a mérité ou démérité, il n'y a qu'une chose à considérer : a-t-il fait ce qu'il croyait être son devoir? Si oui, il a mérité, son action fût-elle en réalité immorale et nuisible. Si non, il a démérité, eût-il rendu à la société et à la morale un signalé service.

Tel est le principe essentiel du système. Quant aux détails, il peut varier de diverses manières entre les deux termes suivants :

D'une part, on peut soutenir que, sur chaque question particulière que la réflexion ou la pratique de la vie peuvent soulever dans notre esprit relativement à notre devoir, dans chaque circonstance où se pose un problème moral, la conscience nous dicte immédiatement une réponse ; que, par conséquent, aucune place n'est laissée au raisonnement en morale. C'est au fond l'idée qui a inspiré le système du *sens moral*, le système de Shaftesbury et d'Hutcheson. Jouffroy a fait ressortir avec une rare sagacité, d'une part, l'influence qu'ont eue sur ces philosophes les préjugés de leur école, pour les déterminer à chercher la règle du devoir ailleurs que dans la raison ; de l'autre, les vices radicaux de ce système et de tous ceux qui demandent à la sensibilité un principe moral, en première ligne le manque d'autorité et d'universalité. Aujourd'hui, le procès est jugé, et je suis convaincu que, s'il revenait à la vie, Hutcheson lui-même n'hésiterait pas à abandonner sa doctrine ; mais il se rattacherait à l'idée première qui l'a vraiment inspirée, et qui lui a survécu comme le mot qui l'exprime. Ce *sens moral*, qu'il ne trouverait pas dans la sensibilité, il le demanderait à la raison, et il enseignerait que la conscience nous revèle immédiatement, dans chaque circonstance donnée, ce que nous devons faire ; doctrine qui, sous sa forme la plus précise, revient à reconnaître dans l'esprit autant de jugements moraux *à*

priori qu'il peut y avoir de cas où l'homme ait à se poser cette question : que dois-je faire ?

Cette première forme sous laquelle nous venons de présenter le système que nous avons à combattre nous paraît, sans contredit, la plus logique, et celle qui lui donne le mieux l'apparence d'une doctrine philosophique. Mais cette multiplicité indéfinie de principes *à priori* a quelque chose de si étrange, et l'on aperçoit si vite ce qu'elle a d'inconciliable avec la diversité des mœurs et des doctrines de morale pratique, qu'on est tenté de la restreindre en adoptant un terme moyen. Il consiste à admettre que beaucoup de questions secondaires sont laissées en morale à la discussion, à l'expérience, à l'observation; mais qu'elles doivent être résolues par l'application d'un certain nombre de principes qui se trouvent, *à priori*, dans l'esprit humain. Dans cette catégorie on range généralement, d'une part quelques termes généraux dont on ne donne aucune définition précise, comme la *justice*, la *charité*, la *tempérance ;* de l'autre, quelques règles de morale pratique, comme par exemple celles-ci : ne tue point ; ne vole point ; sois reconnaissant envers ton bienfaiteur ; aime ta famille et ta patrie ; en un mot, une sorte de décalogue naturel, composé de préceptes assez incontestables ou assez profondément ancrés par l'éducation dans tous les esprits, pour qu'on puisse, avec toute apparence de bon sens, les présenter comme des axiomes. Malheureusement, comme l'avoue Reid avec une singulière naïveté, le nombre et le choix de ces prétendus axiomes est à peu près arbitraire. Aussi les

philosophes ou les publicistes qui les admettent n'essayent même pas de s'entendre à cet égard, et ont soin de ne soulever sur ce point aucune discussion scandaleuse. Ils ne se préoccupent pas davantage de déduire de chacun d'eux toutes les vérités morales qu'il contient; seulement, lorsqu'une question de morale est soulevée, ils savent, pour les besoins de leur cause, invoquer un principe prétendu évident, et emportent ainsi d'autorité la solution principale, en laissant à l'expérience et aux considérations pratiques d'utilité générale le soin d'y apporter les développements ou les restrictions que nécessite l'application, et de terminer l'œuvre commencée en auxiliaires utiles et dévoués.

Nous venons d'exposer deux formes diverses d'un système unique, plus distinctes l'une de l'autre en apparence, et dans leur formule, qu'elles ne le sont en réalité, et dans leur application. Au fond, toutes deux s'accordent à nier que la moralité des actions dépende de leurs résultats bons ou mauvais, et par suite à annuler, ou du moins à restreindre énormément le rôle de l'observation et du raisonnement en morale, et à lui ôter ainsi le caractère d'une science, c'est-à-dire d'un ensemble de vérités découvertes par un procédé particulier, et reliées les unes aux autres par une déduction rigoureuse. On peut donc affirmer qu'elles ne forment en réalité qu'un seul système.

Ce système est de nature à flatter les préjugés du bon sens vulgaire, car chacun y retrouve l'image assez exacte de ses propres impressions. La forme

vague et confuse sous laquelle se produisent les jugements moraux laisse dans l'ombre le travail instinctif de raisonnement qui les précède, et, comme l'a fort bien dit Jouffroy dans un passage que nous avons déjà cité, leur donne l'apparence des révélations d'un sens particulier. En général, d'ailleurs, il est facile de le remarquer, toute étude psychologique qui ne se borne pas à la constatation banale des phénomènes apparents à la conscience, qui remonte par l'analyse à leur principe, qui, sous cette enveloppe grossière, essaye de découvrir, à l'état latent, toutes les finesses du travail intellectuel, fait sur le vulgaire l'effet d'un paradoxe et d'une vaine subtilité. C'est l'une des causes du discrédit de l'idéologie. Quelque progrès que puisse faire la psychologie, celui qui viendra dire au vulgaire : Je m'adresse au bon sens de tous : n'est il pas vrai que vous trouvez évident, que vous sentez en vous-mêmes qu'il ne faut pas tuer son semblable, le voler, le tromper, qu'il faut être reconnaissant envers son bienfaiteur? Ne sont-ce pas là autant d'axiomes au-dessus de tout examen? Lorsque, dans la vie, vous vous trouvez placés entre deux manières d'agir, ne sentez-vous pas quelque chose qui vous dit qu'il faut préférer l'une à l'autre? Eh bien! ce quelque chose, c'est la conscience, c'est l'infaillible instinct du bien et du mal, etc.; celui qui tiendra ce langage est sûr d'être applaudi; et si, après lui, quelqu'un prend la parole pour venir, par des raisonnements arides et compliqués, à l'aide de définitions et de divisions sub-

tiles, par une méthode laborieuse et défiante, établir qu'il en est tout autrement, que chacun ne sait de ce qui se passe en lui que le plus gros et le plus superficiel ; s'il essaye spécialement de démontrer que, lorsqu'un homme recule devant l'idée d'assassiner un autre homme, c'est en vertu d'un raisonnement fondé sur des idées très-abstraites, il ne sera pas écouté ; et si, par miracle, il pouvait l'être, son opinion serait considérée comme une extravagance impertinente. Le bon sens vulgaire trouve dans la doctrine de la morale *à priori* un cachet de vraisemblance qui le séduit ; il ne se préoccupe pas de savoir si elle présente un caractère vraiment scientifique, si elle est fondée sur une analyse rigoureuse des idées et des sentiments moraux ; tout cela lui est étranger ; il n'a pas même à se demander si, dans la pratique, elle fournit un critérium précis et exact ; le jour où, sur une question donnée, elle lui paraîtrait insuffisante, il n'hésiterait pas à l'abandonner pour avoir instinctivement recours à un autre mode de raisonnement. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner de la faveur presque universelle dont jouit, auprès du public non philosophe, un système qui flatte toutes ses habitudes intellectuelles.

Ce qui peut paraître d'abord plus singulier, c'est qu'il ait obtenu un succès presque aussi général dans la philosophie moderne. J'écarte d'abord la philosophie allemande, dont je dirai plus loin quelques mots, et je m'attache exclusivement à l'école écossaise et à l'école éclectique.

D'abord l'école écossaise.

Reid, dans ses *Essais sur les facultés actives de l'homme*, arrive à parler de ce qu'il appelle le sens du devoir, et s'exprime ainsi : « Nul doute que la dénomination de *sens moral* ne soit analogique, et qu'elle n'ait été empruntée aux sens externes ; mais quand on connaît bien les fonctions des sens, cette analogie ne paraît point chimérique, et je ne vois aucun motif de s'offenser, comme on l'a fait, de cette expression (1). » — « Notre faculté morale est, sans doute, d'un rang fort supérieur à toute autre faculté de l'âme; mais entre elle et les sens extérieurs, il y a cette analogie frappante, que les sens ne nous donnent pas seulement les notions primitives des diverses qualités des corps, mais qu'ils nous inspirent encore tous les jugements primitifs que nous portons sur la propriété de tel ou tel corps déterminé, et que, pareillement, la faculté morale ne nous donne pas seulement les idées primitives du juste et de l'injuste, mais qu'*elle nous suggère encore tous les jugements particuliers que nous portons sur la justice et l'injustice de telle action, sur le mérite et le démérite de tel ou tel caractère* (2). » Il semblerait que Reid soit partisan déclaré du *sens moral*, de la conscience intuitive dans tous les jugements moraux, même les plus particuliers; mais il revient presque aussitôt à la doctrine qui n'admet, comme immédiatement évidents en morale, qu'un certain nombre de premiers principes : « Les vérités attestées par les sens exté-

(1) Reid, *OEuvres complètes*. Trad. Jouffroy, 1829 ; tome VI, page 153.
(2) *Id.*, *ibid.*, tome VI, page 154.

rieurs sont les premiers principes d'après lesquels nous connaissons le monde matériel, et d'où nous déduisons toute la connaissance physique : *les vérités immédiatement révélées par la faculté morale sont de même les premiers principes de tous nos raisonnements moraux, et la source d'où découle toute connaissance morale* (1). »

Dans le chapitre Ier du cinquième essai (2), il essaye d'en donner une énumération. Il cite notamment des principes comme ceux-ci :

Nous devons préférer un plus grand bien, fût-il éloigné, à un moindre, et un moindre mal à un plus grand.

Nous devons nous conformer, dans notre conduite, aux règles de notre nature, telles qu'elles se révèlent dans notre constitution.

Tout homme doit se considérer comme un membre de la grande société humaine, et des sociétés subordonnées auxquelles il appartient plus particulièrement, telles que sa patrie, sa province, le cercle de ses amis et de sa famille, et faire le plus de bien et le moins de mal possible à ces différentes sociétés.

Nous devons agir envers autrui de la même manière que nous jugeons qu'il devrait agir envers vous.

Quiconque croit à Dieu doit l'honorer et lui obéir.

La générosité doit céder à la reconnaissance, et toutes deux à la justice.

(1) Reid, *OEuvres complètes*, page 155.
(2) *Id.*, *ibid.*, pages 297 et 309.

La bienfaisance envers ceux qui souffrent doit le céder à la compassion envers ceux qui souffrent.

Les bonnes œuvres doivent passer avant la prière.

On le voit, Reid se renferme dans des généralités qui le compromettent peu; une certaine justesse de vue psychologique l'avertit du ridicule qu'il encourrait à ériger en axiomes des vérités trop immédiatement pratiques. Mais ces premiers principes n'en ont pas moins le tort d'être choisis arbitrairement, et Reid l'avoue lui-même en disant qu'il se contente « de signaler dans ce chapitre quelques-uns des premiers principes de la morale, sans prétendre en donner une énumération complète, » D'ailleurs, il ne pense pas que, ces principes posés, on puisse, d'une manière systématique, déduire de chacun d'eux une certain nombre de règles de plus en plus particulières, dont l'ensemble compose toute la morale. «Il n'en est pas d'un système de morale comme d'un système de géométrie, où chaque proposition tire son évidence des propositions antérieures, et où les raisonnements se lient les uns aux autres, depuis le commencement jusqu'à la fin, de telle sorte que, si l'ordre est changé, la chaîne est rompue et l'évidence détruite. Un système de morale ressemble plutôt à un système de botanique, collection de vérités qui ne s'enchaînent pas les unes aux autres, et dans lesquelles l'arrangement n'a pas pour but de produire l'évidence, mais simplement de faciliter la conception et de secourir la mémoire (1). » C'est avouer

(1) *Œuvres complètes*, tome VI, page 315.

naïvement que la morale n'a rien de systématique et de démonstratif, qu'en un mot, ce n'est pas une science. « Elle n'exige pas de profonds raisonnements, si ce n'est peut-être dans quelques points douteux; elle admet la preuve des citations et des exemples; enfin elle exerce et, par cela même fortifie le jugement moral. » C'est plutôt une œuvre d'édification et de littérature que de science.

Dugald Stewart suit les idées de son maître, en paraissant incliner davantage vers la doctrine du sens moral applicable à tous les cas particuliers. Un passage qui se trouve à la fin de ses *Esquisses de philosophie morale*, donne une preuve curieuse de ce qu'il y a dans ses idées à ce sujet, de vague et de peu scientifique. Il y parle de l'emploi qu'il faut faire de la raison dans la pratique du devoir, et il déclare qu'en tous cas, il faut *consulter d'abord la conscience;* mais, subsidiairement, il admet qu'il faut avoir recours à la raison dans les cas suivants : 1° lorsque les idées morales sont perverties par l'éducation; 2° lorsqu'il y a conflit entre plusieurs devoirs; 3° lorsque le choix est nécessaire sur les moyens à prendre pour arriver à l'accomplissement du devoir.

Dans l'école française, M. Cousin professe la même doctrine. D'abord, il combat expressément la doctrine utilitaire (voir *Du Vrai, du Beau et du Bien*, septième édition, p. 325 à 330), et déclare que si « l'intérêt de l'humanité, comme celui de l'individu, peut s'accorder en fait avec la justice, » en principe pourtant, « les deux choses ne sont pas non

plus identiques; en sorte qu'on ne peut pas dire avec exactitude que l'intérêt de l'humanité est le fondement de la justice. » (P. 325-326). C'est qu'en effet, selon lui, la justice et la moralité des actions humaines est une qualité première, irréductible. « Si je demande à un honnête homme, qui, malgré les suggestions de la misère, a respecté le dépôt qui lui était confié, pourquoi il a fait cela, il me répondra : « Parce que c'était mon devoir. » Si j'insiste, si je lui demande pourquoi c'était son devoir, il saura très-bien me répondre : « Parce que c'était juste, parce que c'était bien. » Arrivé là, toutes les réponses s'arrêtent, mais les questions s'arrêtent aussi. Personne ne se laisse imposer un devoir sans s'en rendre raison; mais, dès qu'il a reconnu que ce devoir nous est imposé par la justice, l'esprit est satisfait; car il est parvenu à un principe au delà duquel il n'y a plus rien à chercher, la justice étant son principe à elle-même. » (*Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 351).

Cette qualité première des actions, comment nous est-elle révélée? M. Cousin enseigne (*ibid.*, p. 39 à 47), qu'il y a en nous, *à priori*, des principes universels et nécessaires, comme, par exemple : Tout phénomène a une cause, tout attribut suppose une substance; et que ces principes se manifestent d'abord spontanément, sous une forme concrète, par des jugements particuliers, pour se traduire ensuite, à la réflexion, sous la forme abstraite d'un jugement universel. Ainsi, j'aperçois d'abord un phènomène quelconque, et je juge qu'il a une cause; puis en appliquant à ce jugement une réflexion attentive, j'arrive

à prononcer que tout phénomène a nécessairement une cause. Après avoir signalé cette doctrine, je crois inutile de commenter le passage suivant pour en faire ressortir cette conclusion évidente que M. Cousin range les vérités morales dans le nombre de ces principes *à priori*. « Le jugement du bien, nous dit-il (*ibid.*, p. 348-349), s'applique d'abord à des actions particulières, et il donne naissance à des principes généraux qui nous servent ensuite de règle pour juger toutes les actions du même genre. Comme après avoir jugé que tel phénomène particulier a telle cause particulière, nous nous élevons à ce principe général : Tout phénomène a sa cause; de même nous érigeons en règle générale le jugement moral que nous avons porté à propos d'un fait particulier. Ainsi nous admirons d'abord la mort de Léonidas, et de là nous nous élevons à ce principe, qu'il est bien de mourir pour son pays. Nous possédions déjà le principe dans sa première application à Léonidas; sans quoi cette application particulière n'eût pas été légitime; elle n'eût pas même été possible; mais nous le possédions implicitement; bientôt il se dégage, nous apparaît sous sa forme universelle et pure; nous l'appliquons à tous les cas analogues. » « La morale a ses axiomes comme les autres sciences, et ces axiomes s'appellent à juste titre, dans toutes les langues, des vérités morales. »

M. J. Simon est un partisan très-déclaré de la conscience intuitive, et un ennemi très-franc du raisonnement en morale. Dans son livre *Du Devoir* (p. 350 à 393), il s'occupe de divers systèmes sur la

définition de la justice (1). Il se demande si cette idée peut être exprimée par une formule générale. « Une fois l'existence et la souveraineté de la justice établies, la science aspire à connaître les prescriptions auxquelles la justice nous assujettit. . . . . : *Sommes-nous réduits purement et simplement à consulter notre conscience chaque fois qu'une occasion d'agir se présente*, ou pouvons-nous à l'avance puiser dans l'étude de la raison humaine et dans le développement de l'idée de justice un certain nombre de principes, de règles fixes, qui nous éclairent sur la conduite que nous devons tenir envers nos passions, et sur l'usage que nous devons faire de notre volonté? » On le voit, il est impossible de poser plus nettement la question. M. J. Simon indique plusieurs systèmes qui ont prétendu donner un principe, une méthode, pour formuler les règles de la justice. Arrivé à la théorie de Jouffroy, il lui oppose plusieurs objections que nous n'avons pas à examiner ici, et conclut « qu'il faut renoncer à trouver la formule du droit ailleurs que dans la raison elle-même. » En présence de la manière dont M. J. Simon a posé la question, sa conclusion est assez évidente. Après s'être demandé s'il y a une formule de la justice, ou si nous en sommes réduits à consulter notre conscience dans chaque cas particulier, il réfute tous les systèmes qui ont prétendu donner une formule du devoir, et, sans chercher à les remplacer, il déclare que nous ne devons chercher la règle du

(1) Par justice il entend le devoir en général.

devoir que dans la raison, c'est-à-dire dans la conscience. N'est-ce pas adopter assez clairement, dans l'alternative qu'il avait posée, la seconde opinion, la doctrine de la conscience intuitive?

Si nous pouvions conserver quelque doute, nous n'aurions qu'à parcourir le chapitre premier de la quatrième partie (p. 397 à 429), M. J. Simon y condamne l'utilitarisme, tout en reconnaissant qu'il « imite en quelque sorte le principe de la justice; car c'est à l'intérêt général que le principe de la justice nous ordonne de nous sacrifier. Seulement, quand nous visons à l'intérêt général sans être guidés par la justice, nous prenons la conséquence pour le principe, et nous soumettons la morale à toutes les chances d'erreur imposées à notre intelligence et à notre sensibilité. » Or, M. Jules Simon veut à tout prix une règle infaillible pour les moindres cas. L'homme n'a donc pas le droit de s'arrêter aux considérations d'utilité générale, quand il s'agit de devoir. « La conscience prononce d'une façon absolue, péremptoire : Tu ne tueras point, tu ne déroberas point, *tu ne prendras pas en vain le nom de Dieu*, tu ne commettras pas d'adultère... La morale, telle que nous la concevons, ne repose pas sur un système; elle ne se conclut ni d'un système métaphysique du monde, ni du spectacle de la nature, ni de l'histoire, ni même de la science de l'homme : *elle est purement et simplement l'art d'interroger la conscience morale, et d'exprimer clairement les réponses de* L'ORACLE. »

Ces citations suffisent, je crois, pour prouver sur-

abondamment que la doctrine que nous combattons est celle de l'école écossaise, et que, si l'on excepte Jouffroy, elle est aussi celle de notre école française actuelle.

Comment tant d'esprits distingués ont-ils pu se laisser prendre à une doctrine si peu philosophique? Cela ne peut s'expliquer que par les préoccupations résultant de l'état où l'école écossaise et l'école éclectique ont trouvé la philosophie en général, et spécialement la morale.

La philosophie du dix-huitième siècle, inaugurée par Locke, avait découvert la psychologie expérimentale. Avec cette confiance qui accompagne tous les efforts de l'esprit humain dans une voie nouvelle, elle avait cru pouvoir, du premier coup, tracer un catalogue exact des facultés et donner une descriptions complète de leurs développements. Elle avait abouti à cette conclusion que toutes nos idées sont le résultat de l'expérience, et qu'aucun élément *à priori* n'existe véritablement dans l'esprit humain. En morale, elle n'était pas arrivée à formuler un système aussi universellement adopté. Pourtant ses principes et ses tendances aboutissaient d'une manière incontestable à la négation du devoir. D'abord cette doctrine est la conséquence de toute psychologie sensualiste; nous tenons ceci pour constant : l'idée du devoir n'existe pas, ou elle est *à priori;* on ne peut concevoir qu'elle se tire, soit par abstraction, soit par déduction, d'aucune donnée expérimentale. D'autre part, la manière dont la question morale était posée contribuait à confirmer, pour les philo-

sophes du dix-huitième siècle, cette conséquence logique de leur théorie la plus chère. En effet, quelle morale trouvaient-ils dans l'école et dans le monde? Celle précisément que nous combattons aujourd'hui, la doctrine vulgaire de la morale universelle, de la conscience infaillible donnant à tous les mêmes préceptes, pour les aider à dompter les passions et à réprimer les suggestions aveugles de l'intérêt personnel; la doctrine, comme on disait alors, de la loi naturelle. Comment n'aurait-elle pas paru suspecte à des esprits sceptiques, exigeants en fait d'évidence, passionnément amoureux de la critique, contrôleurs impitoyables de toutes les opinions humaines, dont la première ambition, comme l'a dit fort justement M. Taine, était de ne point être dupes? Comment n'auraient-ils pas été enclins à ne voir qu'un vieux préjugé dans cette prétendue loi naturelle, si cruellement traitée déjà par Montaigne et Pascal, dont les partisans sont si « desfortunez que de ces trois ou quatre loix choisies » qu'ils nous donnent « comme empreintes en l'humain genre par la condition de leur propre essence, il n'y en a une seule qui ne soyt contredicte et désavouée, non par une nation, mais par plusieurs. » La diversité infinie des mœurs et des opinions humaines était encore un de leurs thèmes les plus favoris : comment la sacrifier à cette vieille idole de la loi naturelle? — Et pourtant la question était posée de telle manière que la chute de celle-ci entraînait la négation du devoir; car personne n'avait l'idée de se représenter la faculté morale comme un principe abstrait, dont chaque peuple et

même chaque individu tirait, à l'aide du raisonnement et de l'expérience, des conclusions pratiques, variables par conséquent comme l'un des deux éléments dont elles résultaient; chacun y voyait un ensemble de règles pratiques communes à tous les hommes. Aussi, malgré les répugnances et les hésitations de Voltaire, malgré les protestations de Rousseau et de Diderot, la logique l'emporta; la morale de l'intérêt, la morale d'Helvétius obtint un éclatant succès auprès des philosophes et des gens du monde; et si son caractère odieux et ses conséquences dangereuses l'empêchèrent de devenir la doctrine générale et surtout la doctrine officielle, on ne peut contester qu'elle n'ait été le dernier mot de la philosophie du dix-huitième siècle sur la question morale.

Tel est l'état dans lequel l'école écossaise et l'école éclectique trouvèrent la philosophie en général, et particulièrement la philosophie morale.

L'évolution naturelle des idées et diverses causes, parmi lesquelles les aspirations morales occupaient une place considérable, leur dictaient leur rôle : réagir contre la philosophie sensualiste, et la remplacer par une doctrine plus morale et plus consolante pour l'humanité. Toutes deux comprirent parfaitement que le point décisif de la lutte était la théorie de l'intelligence, de la formation des idées. C'est là qu'elle firent porter leurs premiers et leurs plus vigoureux efforts; elles restituèrent à la raison son véritable rôle dans la formation de la connaissance, et montrèrent la nécessité de l'élément *à priori* dans tout jugement. Ce point établi, toute la philo-

sophie sensualiste s'écroulait par la base; en appliquant cette théorie à la morale, on n'eut pas de peine à faire voir comment elle s'accordait avec la doctrine du devoir. Dès lors l'existence du principe moral avait à peine besoin d'être l'objet d'une démonstration pour des esprits dégoûtés d'avance de la morale égoïste : mais on sentait la grandeur du résultat, et l'on ne négligea rien pour assurer la défaite complète du vieux système; l'éloquence et la dialectique se réunirent pour présenter, sous les formes les plus entraînantes et les plus vives, les arguments qui pouvaient contribuer à l'accabler, son influence funeste et dégradante, ses inévitables inconséquences, le témoignage de l'histoire, et par-dessus tout l'autorité du sens intime. La victoire fut si complète qu'il était bien naturel de s'en contenter. Le devoir, rétabli dans la philosophie, y rentra avec la vieille doctrine parasite de la loi naturelle, de la conscience intuitive. Dans l'ardeur d'une lutte encore récente, on ne songea guère aux objections qu'avait soulevées contre elle une philosophie aujourd'hui discréditée; on se contenta d'affirmer et de prouver l'existence et l'autorité de la loi morale, et l'on se préoccupa médiocrement de la question de savoir comment s'en rédigeaient les articles: la nouvelle méthode psychologique de l'observation directe par la conscience, qui se substituait à l'analyse idéologique, favorisait encore cette tendance; car, dans le jugement moral, le travail intellectuel qui le précède reste à l'état latent, et ne peut être dégagé que par l'analyse : le fait qui apparaît à la conscience est

une sorte d'intuition. L'école écossaise notamment, qu'on pourrait appeler l'école du bon sens en philosophie, trouvait dans la doctrine vulgaire la satisfaction de tous ses instincts. Si l'apparente évidence qui lui vaut sa popularité n'eût pas suffi à le tromper, l'esprit timoré de Reid eût encore hésité devant la nécessité de livrer aux chances d'une analyse compliquée ses chères vérités morales. Quant à l'école française, elle n'était pas sortie, avec Royer-Collard, de la théorie de l'origine des idées : avec M. Cousin, elle s'assura d'abord du triomphe sur ce point capital, puis, se contentant de montrer les horizons nouveaux que sa théorie de la connaissance ouvrait à la morale et à la métaphysique, elle s'engagea avec une prédilection passionnée dans les études historiques. Tandis que la nouvelle école prodiguait ainsi, dans tous les sens, les preuves de sa force et de son originalité, la théorie des idées morales restait négligée ; le triomphe de l'éclectisme était depuis longtemps assuré, quand Jouffroy la tira de l'ombre et en fit l'objet principal de cette étude profonde et passionnée dont le résultat fut ce chef-d'œuvre d'analyse sagace et puissante, de discussion subtile et rigoureuse, le *Cours de droit naturel.* C'est depuis lors que l'on a le droit de s'étonner que des idées si originales et si fécondes n'aient pas frappé tous les esprits et suscité en morale un grand mouvement d'idées. Si l'on s'attachait aux témoignages de l'admiration universelle, la gloire de Jouffroy ne laisserait rien à désirer; mais si l'on juge de son influence réelle par l'état où se trouvent les sciences morales,

on est obligé d'avouer qu'il a été généralement plus admiré que vraiment compris. Cette sorte d'indifférence pèsera, j'en suis sûr, dans la balance de l'histoire, bien moins à la charge de Jouffroy qu'à celle de ses contemporains. Pourtant celui qui voudra plaider en leur faveur les circonstances atténuantes pourra dire qu'il a eu le tort, en indiquant le vrai principe, de ne pas le démontrer, que le critérium moral qu'il en déduit est défectueux, et qu'il n'a pas pu, en l'appliquant, donner la mesure de sa véritable portée.

Dans cette revue des doctrines modernes sur la question que nous agitons, nous avons omis, à dessein, la philosophie allemande. Il nous faut pourtant en dire quelques mots.

Kant, si on le juge par l'expression formelle de sa doctrine morale, n'appartient ni à l'un ni à l'autre des deux systèmes que nous mettons en présence. D'une part, il s'élève souvent, et avec la plus grande vigueur, contre toute morale qui prétend juger les actions d'après leurs conséquences ; de l'autre, il ne fait pas consister la conscience morale dans un nombre plus ou moins grand de principes, d'axiomes indépendants, irréductibles ; il prétend au contraire faire dériver toutes les vérités morales d'un principe unique qu'il énonce ainsi : « Agis de manière que la maxime sur laquelle tu règles ta conduite puisse être universalisée, et devenir la règle de conduite de tous les êtres libres qui se trouveront dans le même cas où tu te trouves toi-même. »

Qu'il y ait là un excellent procédé d'examen de

conscience, très-propre à ramener à la vérité morale un esprit égaré par les sophismes que suggère la passion ou l'intérêt personnel, c'est ce que je ne veux point contester. Mais qu'il y ait un système vraiment philosophique, une analyse exacte de la formation des idées morales dans l'esprit humain, que la maxime de Kant soit réellement le principe logique de toutes ces idées, c'est ce que je nie formellement. Je crois son système incapable de résister à une argumentation un peu pressante, et j'oserai dire qu'à mon avis, Kant, au moins sur ce point, se montre très-inférieur à l'école écossaisse et à l'école éclectique sous le rapport même de la vigueur logique. Pour se convaincre que son système manque essentiellement de consistance, il suffit d'essayer d'en faire une application. Prenons par exemple cette question: Voici un homme sans défense, dois-je l'assassiner pour le voler? Elle se transforme immédiatement, pour Kant, en celle-ci : Peut-on établir en règle générale que tout homme qui en rencontre un autre sans défense doit l'assassiner pour le voler? A cela le bon sens répond négativement. Dès lors, dit Kant, l'acte est immoral. Jusqu'ici rien de mieux; mais le philosophe ne peut s'arrêter là : il est obligé de se demander pourquoi, à cette question, le bon sens répond négativement, pourquoi tout homme sensé trouve cette règle générale absolument inadmissible. A cette question on ne peut répondre que de deux choses l'une; ou bien : elle est inadmissible, parce que, si elle était admise et pratiquée, la vie de tout homme serait dans un per-

pétuel danger, et la société deviendrait impossible, ce qui serait un très-grand mal ; en un mot, l'acte en question est immoral, parce qu'il est nuisible au bien général (c'est notre doctrine); ou bien : la règle est inadmissible et absurde évidemment ; c'est là une vérité première, irréductible, un axiome ; il est absurde *à priori* d'admettre qu'un homme doit tuer son semblable pour le voler ; il est évident *à priori* qu'il ne le doit pas (c'est la doctrine écossaise et éclectique, c'est la doctrine que nous combattons). Ainsi, pressé par le raisonnement, le système de Kant se réduit forcément à l'une des deux doctrines que nous mettons en présence. Pour contrôler par l'expérience ce résultat auquel aboutit la pure logique, il faudrait se livrer à une étude incompatible avec l'objet et les limites de ce travail ; il faudrait analyser la *Métaphysique des Mœurs*, montrer l'inanité des efforts de dialectique auxquels se livre le philosophe allemand, pour tirer, du seul principe qu'il énonce, une théorie des droits et des devoirs de l'homme, théorie aussi incomplète d'ailleurs que stérile dans l'application. Il faudrait faire voir que logiquement il en est réduit, sur chaque point, à s'appuyer soit sur des considérations d'utilité, soit sur un prétendu axiome, irréductible, qu'il veuille ou non l'avouer (1), au principe premier dont il prétend tirer toute la morale. Il faudrait montrer que cette manière de raisonner lui est, sans comparaison, la plus familière, et que, sinon par l'énoncé de sa théorie morale,

(1) Il l'avoue quelquefois.

du moins par ses tendances plus ou moins avouées, il appartient à la doctrine que nous combattons. Cette étude, nécessaire pour préciser le véritable caractère de son système, ne pouvait évidemment trouver place ici, et c'est pour cela que nous l'avons laissée de côté.

Pour ce qui est de Fichte, de Schelling et de Hégel, leur méthode de déduction logique et métaphysique est incompatible avec le point de vue psychologique auquel il faut se placer pour poser la question que nous agitons en ce moment. Quand on admet, comme ce dernier, que le moi et le non-moi ne diffèrent pas et que l'objet de la philosophie est de s'identifier, par la spéculation pure, à l'intelligence universelle, et de construire *à priori* les conditions de toute réalité, on a le droit de mépriser, aussi souverainement qu'il le fait, Locke et les Écossais, et de flétrir la psychologie expérimentale en déclarant qu'elle n'a rien de « spéculatif. » Ces doctrines célèbres n'ont donc aucun rapport sérieux avec la question qui nous occupe, et l'on comprend pourquoi, dans notre rapide revue des opinions de la philosophie moderne, nous avons laissé de côté l'école allemande.

CHAPITRE IV.

Noms donnés aux deux doctrines que nous mettons en présence : Morale *idéaliste*, Morale *utilitaire*. Bentham : Critique de son système.

Nous ne croyons avoir rien à ajouter à l'exposition que nous venons de faire de la doctrine que nous allons combattre, et aux développements dont nous l'avons fait suivre, tant pour constater que pour expliquer l'autorité considérable dont elle jouit encore aujourd'hui. Il ne nous reste qu'à lui donner un nom : celui de *morale idéaliste* nous a paru en exprimer justement le vrai caractère, puisqu'elle attribue la qualité d'idées *à priori* à toutes les révélations de la conscience, ou du moins à un nombre de principes assez grand pour que toutes les vérités pratiques s'en déduisent, sans que l'expérience et l'observation figurent autrement que pour jouer un rôle tout à fait secondaire, et en quelque sorte subreptice.

Quant au système opposé, celui que nous croyons vrai, nous avons adopté pour le désigner le nom de *morale expérimentale* ou *utilitaire*. Cette dernière expression nous paraît même préférable, comme plus claire et plus précise. Son sens étymologique correspond exactement à l'idée que nous voulons lui faire exprimer, puisque, dans notre système, on juge de la moralité des actions par la qualité qu'elles ont de contribuer ou de nuire à la réalisation de la fin universelle, d'être *utiles* ou *nuisibles*

au bien général. Nous nous sommes demandé si elle n'avait pas l'inconvénient de rappeler le système qui consiste à nier le devoir, et à n'admettre d'autre régulateur de nos actions que l'intérêt, l'utilité personnelle. Mais ce danger peut être écarté par une définition, d'autant mieux que la doctrine dont il s'agit a reçu un nom plus précis et plus approprié, celui de *morale égoïste*.

Historiquement, le mot de *morale utilitaire* a été employé pour désigner le système de Bentham : mais ce n'est pas une tradition que nous voulions répudier, que celle qui rattache, par bien des côtés, nos idées à celles de l'illustre publiciste. Nous n'entendons pas par là prendre la responsabilité de toutes ses opinions. On peut considérer Bentham à deux points de vue, comme philosophe et comme publiciste. Au premier point de vue ses idées ne se recommandent ni par la vérité ni par l'originalité. Il est purement et simplement partisan de la morale de l'intérêt, de la morale de Hobbes et d'Helvétius. Le principe qu'il met en avant, sauf à le démentir par des contradictions fréquentes et qu'il nous serait facile de signaler, mais sur lesquelles nous croyons inutile d'insister ici, c'est que l'homme ne connaît d'autre mobile que la recherche du plaisir et la crainte de la douleur; et ce principe, il le pose en axiome, sans se donner la peine de l'appuyer sur aucune observation. Dans cette doctrine, et surtout dans la manière de la présenter, Jouffroy voit avec raison la preuve d'un sens psychologique fort médiocre; mais en même temps il reconnaît que

Bentham n'est pas essentiellement un philosophe, mais un légiste. Cette observation aurait dû peut-être le rendre moins sévère pour la partie du système de Bentham la plus faible sans comparaison, parce qu'elle n'est en réalité pour lui qu'un accessoire, une introduction à l'exposition de son système véritable, de ses *Principes de législation :* c'est sur ce terrain qu'il faut se placer pour le juger, parce que c'est de là qu'il est parti. Publiciste et légiste avant tout, il s'est demandé la raison dernière de toutes ces dispositions si multiples et souvent si incohérentes en apparence qui composent un Code : il l'a trouvée dans l'*utilité générale. C'est du calcul de cette utilité que dérivent toutes les règles de la législation politique, civile ou pénale, et aussi toutes les règles de la morale proprement dite ; le réduire en système, le soumettre à une méthode rigoureuse, c'est rendre à toutes les sciences morales le plus grand des services :* telle a été sa double conviction, et il s'est appliqué toute sa vie à la confirmer par l'interprétation des institutions existantes, et à l'appliquer en en tirant des vues nouvelles et positives sur les réformes dont elles ont besoin. Quand il a voulu donner à ces idées une couleur philosophique, il a trouvé devant lui, je dirais volontiers sous la main, un système qui, au premier abord, paraît s'harmoniser parfaitement avec elles : c'est le système de la morale égoïste, qui, lui aussi, ne reconnaît d'autre but aux actions humaines que l'utilité, et il l'a adopté, sans se donner la peine de le démontrer, et sans même s'apercevoir qu'il était en contradiction réelle avec sa

propre doctrine; car si chacun ne peut et ne doit chercher que son intérêt personnel, comme, en définitive, cet intérêt ne s'harmonise pas d'une manière absolue avec l'intérêt général, les hommes n'ont pas à s'occuper de l'intérêt commun, mais seulement de leur intérêt propre. Ce n'est donc point par cette doctrine tout accessoire et tout adventice qu'il faut juger Bentham : c'est par son point de départ et sa préoccupation dominante, c'est par ses idées vraiment originales sur le principe et le critérium de la législation et de la morale. Or, sur ce point, nous croyons qu'il a trouvé la vérité, et s'il n'est pas le premier, dans la philosophie moderne, qui l'ait entrevue, il est le premier qui l'ait formulée d'une manière précise, qui en ait tiré une méthode scientifique de raisonnement en morale, qui, enfin, en ait montré les manifestations nombreuses dans le passé, les utiles applications dans l'avenir. Là est tout Bentham, non pas le Bentham philosophe, qui n'est que postiche, mais le vrai Bentham, le Bentham jurisconsulte, publiciste, moraliste.

Ce n'est pas pourtant que, même à ce point de vue, ses idées nous paraissent entièrement irréprochables. D'une part, nous trouvons dans sa formule principale un vice essentiel. Quel est l'utile, selon Bentham ? C'est ce qui produit un *plaisir*. Selon nous, c'est ce qui produit un *bien*. On comprend la différence des deux critériums. Demandons-nous, par exemple, si c'est un bien pour l'homme que la science : pour nous, nous examinerons la nature de l'homme, nous y constaterons un instinct de curio-

sité scientifique et des facultés disposées pour le satisfaire ; nous en conclurons que la science est un bien. Bentham admettra bien la même conclusion, mais il la démontrera autrement : L'homme trouve du plaisir à l'instruction, et l'instruction contribue, en réglant ses passions et en augmentant son pouvoir sur le monde matériel, à diminuer pour lui les chances de malheur et à augmenter les sources de jouissance ; donc la science produit du plaisir, donc la science est un bien. Ces considérations, dont nous nous servirons accessoirement (car, si nous n'admettons pas que le plaisir soit le seul bien, nous admettons que c'est un bien), Bentham en fera l'unique base de sa démonstration. Autre question : L'esclavage est-il un mal ? Pour Bentham il s'agira de savoir s'il en résulte plus de souffrance pour l'esclave que de jouissance pour le maître. Pour nous, nous constaterons qu'un instinct impérieux de la nature réclame dans l'homme en faveur de sa liberté ; que la servitude produit le plus souvent dans l'esclave l'ignorance, l'avilissement ; qu'elle lui interdit la satisfaction des instincts les plus sacrés, ceux de famille et de patrie ; que chez le maître, elle excite la paresse, l'orgueil, la cruauté ; qu'au point de vue social, elle empêche l'organisation la meilleure et la plus productive du travail, etc., etc., et de tous ces maux, nous conclurons que l'esclavage qui les produit est un mal.

On voit que les deux manières de raisonner sont différentes. Est-ce à dire qu'elles aboutissent dans la pratique à des résultats différents ? On pourrait le

nier, et croire que, si l'une des deux méthodes conduit peut-être à des raisonnements plus complets et plus logiques, au fond toutes deux donnnent en réalité les mêmes résultats, et pour cela on raisonnerait ainsi : Notre nature est organisée de telle manière que la satisfaction de chaque instinct amène avec elle un plaisir; sa non-satisfaction, une douleur; le plaisir et la douleur sont à la fois le signe de la satisfaction et de la non-satisfaction de nos instincts, et le stimulant qui nous pousse vers l'une et nous éloigne de l'autre. Donc, là où il y a satisfaction d'un instinct, il y a plaisir : là où il y a non-satisfaction, il y a douleur; et pour employer la terminologie de Jouffroy, là où il y a *bien réel*, il y a *bien sensible;* là où il y a *mal réel*, il y a *mal sensible*. Chercher le bien ou le plaisir, le mal ou la douleur, c'est donc en réalité une seule et même chose.

A cette argumentation, spécieuse au premier abord, je réponds que, si tout bien est accompagné d'un plaisir, tout mal, d'une peine, je n'admets pas que toujours l'intensité du plaisir soit proportionnée à l'importance du bien, l'intensité de la douleur à l'importance du mal. Une vie oisive, mondaine, partagée entre les plaisirs des sens pris avec modération et les satisfactions de vanité, produit souvent une somme de jouissances plus grande et surtout moins de douleurs qu'une vie active, héroïque, intelligente, où l'idéal de la vie humaine est pourtant mieux rempli, où les instincts de notre nature reçoivent en réalité une satisfaction plus pleine et plus élevée.

J'ajoute que la sensibilité est une mesure : 1° naturellement variable d'un sujet à l'autre; 2° sujette à se modifier et à se corrompre par l'éducation. Pour prendre un exemple dans un des instincts les plus simples et les plus grossiers de notre nature, l'appétit de la nourriture produit certainement chez les différents hommes des jouissances et des peines très-inégales. Le bien ou le mal sensible qui peut en résulter est très-divers dans les différents individus, et cela peut tenir, soit à la diversité des natures, soit à la diversité des habitudes; et pourtant, l'importance de sa satisfaction, le bien réel qui en résulte, à savoir, la conservation et le développement du corps, est égal chez tous les hommes, et si le moraliste doit tenir compte de la diversité des sensations, c'est d'une manière très-secondaire. Bien d'autres faits peuvent venir à l'appui de la même conclusion : l'homme abruti par la paresse et l'ignorance souffrirait, s'il était forcé d'exercer son intelligence. Et pourtant, ne serait-ce pas pour lui un bien réel, et cette douleur serait-elle pour le philosophe un argument suffisant pour désirer de le maintenir dans un état avilissant? Le fumeur d'opium ne connaît plus qu'un plaisir au monde, et il en meurt; chaque jouissance que lui procure sa passion est-elle un bien? Non. Donc le bien réel et le bien sensible ne coïncident pas mathématiquement, et ce n'est pas sur le second que peut se fonder le critérium de la morale.

Pour montrer à quelles erreurs ce principe vicieux peut quelquefois entraîner un esprit sagace, nous

n'avons qu'à prendre nos preuves dans Bentham lui-même. Voici ce qu'il dit sur une question dont nous parlions tout à l'heure, celle de l'esclavage. Après avoir reconnu que l'état de l'esclave est malheureux, et, par conséquent, mauvais, il voit une atténuation à ce mal dans l'abrutissement qui en résulte. « Je veux bien croire que la différence entre la liberté et la servitude n'est pas aussi grande qu'elle le paraît à des esprits ardents et prévenus. L'habitude du mal, à plus forte raison l'inexpérience du bien, diminue beaucoup l'intervalle qui sépare ces deux états, si opposés au premier coup d'œil (1). »

Mais voici qui est encore plus singulier. « Si l'esclavage était établi dans une telle proportion, qu'il n'y eût qu'un seul esclave pour chaque maître, ***j'hésiterais peut-être avant de prononcer sur la balance entre l'avantage de l'un et le désavantage de l'autre. Il serait possible, qu'à tout prendre, la somme du bien dans cet arrangement fût presque égale à celle du mal*** (2). »

Je me contente de cet exemple, auquel je pourrais en ajouter d'autres, pour montrer ce qu'a de vicieux le critérium de Bentham. Indépendamment de cette erreur formelle, les tendances de son esprit ne me paraissent pas non plus à l'abri de tout reproche. Jouffroy, après avoir tracé de l'homme positif un portrait peu flatté, a dit que Bentham était un de ces hommes. La sentence est rigoureuse et même injuste, mais pourtant Bentham la mérite à quelques

(1) *Traité de Législation civile*. Edit. Et. Dumont, 1830, tome I, p. 350.
(2) *Traité de Législation civile*, tome I, page 351.

égards, et je n'aurais rien à répondre à celui qui, dans cet esprit puissant et original, reconnaîtrait quelques tendances étroites et un peu grossières. C'est le défaut de l'homme, non de la doctrine. Dieu merci! la morale de l'utilité peut donner une place, et la première place, quand il y a lieu, aux intérêts intellectuels et moraux.



DEUXIÈME PARTIE.

DÉMONSTRATION DU PRINCIPE. — APPLICATION A DIVERSES QUESTIONS DE MORALE.

CHAPITRE PREMIER.

L'homme doit-il soumettre sa conduite à des règles générales, absolues, ou se régler, dans chaque cas, sur les circonstances?

Nous sommes arrivés enfin au point le plus décisif de ce travail. Il nous faut maintenant mettre aux prises la morale idéaliste et la morale utilitaire, et démontrer que, seule, la seconde peut expliquer d'une manière scientifique, c'est-à-dire appuyer sur des raisonnements rigoureux et des faits positifs les idées qui composent la morale vulgaire, les solutions auxquelles l'humanité a abouti, guidée par la nature, par l'expérience, par cette sorte d'instinct intellectuel qu'on appelle le bon sens. Si nous parvenons à faire cette démonstration, qu'en résultera-t-il pour nous? Nous ne croirons pas seulement, en appelant l'attention sur le principe utilitaire, avoir signalé de nouveau au moraliste, au législateur, au publiciste, un principe fécond, un guide sûr pour rectifier les idées vulgaires ou les asseoir sur une base plus solide. Nous croirons avoir démontré, par

la seule méthode qui nous paraisse possible, que notre théorie donne l'analyse exacte du travail latent par lequel chaque homme se fait sa morale. En effet, qu'affirme cette théorie? Que tout jugement moral, vrai ou faux, général ou particulier, se forme par l'application de ce principe : *Chacun doit contribuer de son mieux au bien universel*, combiné avec l'observation des faits, l'étude des instincts de tous et de chacun. Mais ce principe, que Jouffroy admet aussi, bien qu'il n'en tire pas les mêmes conséquences, nous ne le posons pas, comme lui, en axiome : nous ne prétendons pas qu'il soit évident sous sa forme abstraite. Comme d'autres principes *à priori*, il ne se manifeste, selon nous, que sous une forme obscure et synthétique, par un travail mystérieux de l'intelligence, dont le résultat seul est directement apparent pour la conscience. Si cela est vrai, si tel est réellement le caractère de ces principes, il n'y a qu'un moyen de les démontrer : c'est de prendre un certain nombre de faits attestés directement par la conscience, et de montrer par l'analyse qu'ils se ramènent à l'un de ces principes, ne peuvent s'expliquer que par lui, qu'il est la seule hypothèse suffisante à en rendre compte, et, par conséquent, l'hypothèse vraie. Pour prouver, par exemple, que l'homme croit *à priori* à la constance des lois de la nature, il n'y a qu'un moyen. Ce n'est pas d'en appeler au sens intime : sous sa forme abstraite, le principe n'est pas évident; c'est de faire voir qu'un grand nombre de jugements particuliers et concrets que portent à chaque instant les hommes les plus

différents par la culture intellectuelle, présupposent ce principe et ne peuvent s'expliquer que par lui. Pour démontrer la réalité du principe moral, tel que nous l'avons énoncé, il ne s'agit pas de faire appel à une prétendue évidence; mais il faut et il suffit de prouver que toutes les vérités morales s'expliquent par lui; qu'en l'admettant par hypothèse, on peut les en déduire toutes, tandis qu'au contraire tous les autres principes qu'on a voulu invoquer sont insuffisants à en rendre compte. Notre démonstration va donc consister à prendre un certain nombre de questions morales, et à prouver, en même temps, que la solution indiquée par le sens commun s'explique logiquement par le principe utilitaire, et ne peut s'expliquer par aucun autre.

Cela dit sur la portée que nous attribuons à la discussion qui va s'engager, nous n'avons plus qu'à l'aborder immédiatement.

Une première question, question générale, se présente tout d'abord. La conduite humaine doit-elle se régler d'après des préceptes généraux, préconçus, qui ne laissent à l'homme, lorsqu'une occasion particulière d'agir se présente, qu'à examiner sous l'application de quelle règle générale tombe le cas dont il s'agit? Ou bien, au contraire, l'homme doit-il, dans chacun de ces cas, se régler par des considérations spéciales et se poser directement la question de savoir ce qu'il doit faire? — Cette seconde solution ne peut être soutenue que par la doctrine idéaliste la plus absolue, la doctrine du *sens moral*, qui admet que, dans chaque circonstance particulière,

une perception immédiate de la conscience vient nous révéler notre devoir. Encore la plupart de ceux qui la professent ne vont-ils pas jusqu'à cette conséquence, qui n'est rien moins que la négation de toute science et de toute réflexion en morale, et, comme Dugald Stewart, ils n'hésitent pas à écrire des traités de morale, et à rédiger en articles généraux, motivés par des considérations générales, les prescriptions de la conscience. Quant à l'autre forme de la doctrine idéaliste, celle qui fait dériver toute la morale d'un certain nombre d'axiomes généraux, elle est parfaitement logique à son principe en adoptant, avec le bon sens de l'humanité, la première solution; et elle a recours à la ressource facile que lui offre toujours ce principe pour poser cette solution en axiome, comme étant précisément l'une de ces vérités morales premières et irréductibles dont elle reconnaît l'existence. Notre principale intention, en soulevant la question dont il s'agit, n'est donc pas d'arguer contre la morale idéaliste d'une doctrine qui n'en résulte pas toujours, et qu'elle n'avoue presque jamais, mais de réfuter une objection souvent présentée contre nous. En effet, l'un des reproches le plus fréquemment adressés à la morale utilitaire (nous verrons s'il est en aucune manière mérité), c'est d'aboutir précisément à cette conséquence, qu'il n'y a pas en morale de règles générales et absolues, qu'il faut se déterminer d'après les circonstances spéciales au cas dont il s'agit, ou que, du moins, si des principes généraux peuvent être utiles, il ne faut pas hésiter, quand un grave intérêt l'exige, à les faire fléchir devant

les circonstances particulières (Jules Simon, *le Devoir*, pages 427 et suivantes). S'il en était ainsi, il faut avouer que les utilitaires seraient les esprits les moins conséquents qu'il fût au monde ; car, non contents de proclamer leur principe et d'en vanter l'excellence, ils l'appliquent à la morale, à la législation, à la politique ; ils entrent dans les détails, dans les difficultés de la pratique, avec l'ambition de formuler pour chaque cas une règle générale, et de la démontrer d'après leur méthode. Est-ce à dire qu'ils se mettent ainsi en contradiction perpétuelle avec leur principe ? C'est ce qu'il nous reste à savoir.

Nous avons posé la question ainsi : L'homme doit-il régler sa conduite d'après des préceptes généraux, préconçus, ou s'attacher uniquement à la considération des circonstances particulières, et se demander directement : Que dois-je faire ? — Pour la morale utilitaire, cette question prend aussitôt la forme suivante : Laquelle de ces deux conduites est la plus utile au bien général ? Laquelle, étant adoptée et suivie, réalisera le plus de bien dans l'humanité (1) ?

(1) Nous disons ici (et cela nous arrivera souvent dans le cours des discussions qui vont suivre) le bien de la société pour le bien général. C'est qu'en effet, quoique l'homme ait des devoirs non-seulement envers ses semblables, mais envers tous les êtres avec lesquels ils se trouve en rapport, néanmoins un grand nombre de devoirs ne sont concevables que par rapport à l'homme, et, quant aux autres, le bien de l'humanité est pour nous, dans le bien général, l'élément tellement principal, qu'il est permis de s'en occuper presque exclusivement. Il va sans dire, d'ailleurs, que lorsque nous disons le bien de la société, nous n'entendons pas, comme on l'a fait trop souvent, la réalisation d'un idéal plus ou moins utopique, dans lequel tout est sacrifié à une abstraction, l'État, mais la réalisation du plus grand bien possible pour le plus grand nombre d'hommes possible.

La question ainsi posée, il ne faut pas un examen bien attentif pour s'apercevoir que la seconde solution est tout à fait inacceptable : il saute aux yeux que l'immense majorité des hommes n'a ni un sens moral assez développé, ni une intelligence assez exercée, ni une connaissance assez étendue des intérêts sociaux, pour pouvoir se fier à ses seules lumières dans des questions quelquefois très-complexes et très-difficiles; que le moment où la détermination doit être prise, moment souvent très-rapide et pendant lequel les passions sont surexcitées, n'est pas le plus propre à cet examen, qui exige du temps et surtout du calme; que cette liberté illimitée, ouverte à l'appréciation des circonstances particulières, laisserait une prise trop facile aux sophismes que suggère l'intérêt personnel. Mais en négligeant même ces considérations, en supposant que chaque homme soit apte à décider, dans chaque circonstance où il doit agir, quel est l'acte dont il résultera le plus de bien et le moins de mal, il n'en est pas moins vrai que ce mode de détermination, indépendant de tout principe général, aurait les conséquences les plus déplorables. En effet, si l'homme n'a pas de règles générales de conduite, si, dans chaque cas, il se détermine uniquement d'après des circonstances particulières, il est impossible de prévoir comment il agira; dès lors, plus de sécurité : il est presque impossible d'apprécier la moralité de ses actions; dès lors, plus de contrôle. Insécurité absolue et absence de contrôle, telles sont les conséquences directes de ce mode de détermination. Et quels sont les résultats de l'insé-

curité? — Le relâchement des liens sociaux, le triomphe de l'égoïsme, et, comme conséquence extrême, la dissolution de la société. Quels sont les résultats de l'absence de contrôle? — L'annulation de l'opinion publique, cet auxiliaire si efficace du sentiment moral, soit pour rectifier ses égarements, soit pour augmenter l'autorité de ses décisions.

Tels sont les résultats *nuisibles* du système auquel aboutit, assure-t-on, la doctrine *utilitaire*. Un exemple suffira pour les faire ressortir. Qu'un pauvre, pressé par le besoin, s'empare, par force ou par ruse, d'une faible somme appartenant à un riche capitaliste, il n'est pas douteux que, dans le cas particulier, le bien qui résulte de cet acte pour lui et sa famille ne soit très-supérieur au mal qui en résulte pour celui qu'il a dépouillé. Si c'est au point de vue des circonstances particulières qu'il faut se placer pour qualifier les actions, celle-ci doit être approuvée. Et pourtant, admettez un seul instant que la morale et la société l'approuvent ou seulement la tolèrent, et voyez ce qui en résulte. Le besoin devient un titre qui justifie les moyens de le satisfaire, et le riche voit son bien livré à la merci de quiconque est assez pauvre pour lui faire ce raisonnement : Le secours que je réclame aura pour moi des avantages qui dépassent de beaucoup le sacrifice qu'il vous coûtera. Inutile d'insister pour montrer que, ce principe une fois admis, c'en est fait de la propriété et de tous les biens qu'elle produit, et sur lesquels nous n'avons pas à insister en ce moment. Si donc, dans certains cas particuliers, la violation de la propriété peut en-

traîner, comme conséquence immédiate, plus de bien que de mal, l'insécurité qui en résulte dépasse tellement cet avantage, qu'il est impossible d'en tenir compte, et que, dans l'intérêt universel bien entendu, il faut admetttre, comme règle générale et préconçue, le respect absolu de la propriété.

Autre exemple. Je suppose que, dans telle circonstance donnée, j'aie un intérêt considérable à altérer la vérité sur un certain fait, et que je n'aperçoive aucun inconvénient qui puisse en résulter pour personne. Si je me détermine d'après les circonstances particulières, le mensonge me paraîtra légitime; mais si tout le monde raisonne ainsi, et si la vérité est à chaque instant altérée, il en résultera une défiance de plus en plus grande de la véracité générale, une insécurité très-grave et dont les résultats désastreux effaceront de beaucoup les avantages que, dans certaines hypothèses particulières, a pu produire le mensonge. L'intérêt universel bien entendu exige donc qu'on admette comme règle générale et préconçue le respect absolu de la vérité.

Appliquée à la question que nous avons énoncée, la méthode utilitaire aboutit donc à constater la nécessité, et partant la légitimité de règles générales et absolues en morale, et, non contente de l'affirmer, elle a, sur la doctrine idéaliste, l'avantage de la démontrer.

CHAPITRE II.

Définition et formule du droit.

Dans la première question que nous avons soulevée, nous avons eu pour but moins d'attaquer la doctrine adverse que de justifier celle que nous soutenons d'un reproche immérité. Nous allons mettre maintenant aux prises les deux systèmes dans une grave question, parfaitement propre, selon nous, à faire ressortir en même temps la vérité de la doctrine utilitaire et l'insuffisance de la doctrine idéaliste. Cette question est celle de la définition du droit.

Il y a incontestablement deux classes de devoirs : les uns auxquels correspond un droit chez la personne qui en est l'objet, les autres dans lesquels ne se rencontre pas ce caractère. C'est un devoir pour moi de respecter la vie de mon semblable : à ce devoir correspond chez lui le droit de la faire respecter. C'est un devoir de le secourir dans le malheur. Mais a-t-il le droit à ce secours? Le simple bon sens répond négativement. Voici dès lors une double question qui se pose pour le philosophe, le publiciste, le jurisconsulte : il faut d'abord préciser les caractères de ces deux classes de devoirs, montrer en quoi un devoir auquel correspond un droit diffère d'un devoir libre, quelle autorité nouvelle ajoute au devoir l'existence d'un droit correspondant; il faut ensuite et surtout signaler le principe de cette distinction,

donner la formule générale d'après laquelle on pourra déterminer, un certain devoir étant donné, à quelle classe il appartient, c'est-à-dire fixer d'une manière scientifique les droits de l'homme.

Je dis qu'il faut répondre à ces deux questions. On pourrait cependant, dans le système de la morale idéaliste, nier la légitimité de la seconde, en soutenant que sans doute il y a bien deux classes de devoirs, mais que la conscience, en nous révélant chaque devoir, nous indique en même temps à quelle classe il appartient ; que cela résulte d'une perception directe du sens moral; que par conséquent il est probablement impossible, et en tout cas certainement inutile, de préciser par une formule générale la délimitation des deux classes de devoirs. Je ne sache pas que cette opinion ait jamais été exprimée d'une manière formelle, mais si l'on en juge par induction, elle semblerait être, plus ou moins nettement, celle de beaucoup de philosophes et de jurisconsultes. Nous voyons, par exemple, le consciencieux Reid (*Essai* V, chap. III, *des Systèmes de droit naturel*) s'étendre sur la définition du droit naturel et de la morale, distinguer les droits parfaits et imparfaits, les droits intérieurs et extérieurs, sans faire la moindre tentative pour donner la définition et la formule du droit. Dans le chapitre V, il s'attaque au système de Hume, que la justice est une vertu artificielle, et le réfute longuement, sans essayer un seul instant de définir la justice. Quant à Dugald Stewart (*Esquisses de philosophie morale*), arrivé à parler des devoirs envers nos semblables, il les ramène à trois vertus princi-

pales et irréductibles : la bienfaisance, la justice et la véracité. Il subdivise la justice en deux branches : la bonne foi, qui nous fait apprécier avec impartialité les talents et les intentions d'autrui, et l'équité ou intégrité, qui nous fait préférer à nos intérêts les droits d'autrui. Il ne s'étend pas sur cette subdivision et n'essaye nullement de la définir. M. Jules Simon, dans son livre *du Devoir*, confond toutes les vertus dans la justice, et nous parle du devoir de respecter le droit en nous-mêmes. Comment songerait-il à marquer précisément la limite qui sépare les devoirs obligatoires des devoirs simples? Voilà pour les philosophes. Quant aux jurisconsultes, il en est peu qui oublient de faire remarquer que droit vient de *directum* et *jus* de *jubere ;* mais il en est moins encore qui essayent de donner une formule du droit; car, en vérité, je ne puis ranger dans cette classe ceux qui, pour acquit de conscience, se contentent de rappeler et de traduire ce passage des Institutes : *Juris præcepta sunt hæc : honeste vivere, neminem lædere, suum cuique tribuere*, lequel a donné lieu à des milliers de commentaires, tous aussi peu significatifs qu'il l'est lui-même.

Ainsi la plupart des philosophes qui traitent de droit et de morale, aussi bien que la plupart des jurisconsultes, ne semblent pas même soupçonner les deux questions que nous agitons. L'idée si simple et si évidente que le droit consiste dans l'exigibilité du devoir n'est même pas indiquée par eux.

On comprend que le langage doive se ressentir de la confusion et de l'imprécision des idées; on con-

fond toutes les vertus dans la justice, on nous parle de respecter le droit en nous-mêmes (J. Simon); on distingue les droits parfaits et imparfaits; les premiers sont les véritables droits, ceux qui permettent d'exiger l'accomplissement du devoir correspondant; les seconds sont un je ne sais quoi qui réside en celui qui est l'objet d'un devoir inexigible (Reid) : on n'est pas encore arrivé à distinguer le droit naturel de la morale. Les mots *juste* et *injuste* sont employés dans les significations les plus diverses.

Tout cela révèle une négligence singulière relativement à la question que nous agitons en ce moment. A quelle cause l'attribuer? Est-ce réellement à l'opinion qu'il est inutile et impossible de donner une définition et une formule générale du droit? Est-ce à d'autres causes? — C'est un point sur lequel je n'oserais me prononcer. Quoi qu'il en soit, tout esprit quelque peu scientifique a une tendance si invincible à définir précisément tous les termes, et à remonter à des idées de plus en plus générales; cette opinion qui, dans une branche considérable des connaissances humaines, proclame toute généralisation impossible, est pour lui si antipathique; une doctrine qui donnerait du droit une formule générale qui eût quelque apparence de vérité aurait tant d'avantages sur celle qui renonce même à la chercher, que les partisans de la morale idéaliste n'ont pu se résigner tous à en tirer cette conséquence. Quelques-uns ont cherché une définition, une formule du droit. J'ai lu quelque part celle-ci :

« Le droit est la ligne la plus courte de la raison de Dieu à celle de l'homme. » Une seule, par le mérite de ceux qui l'ont professée et par l'autorité presque universelle dont elle jouit aujourd'hui, m'a paru mériter un examen spécial : c'est celle qui définit le droit « l'inviolabilité de la liberté humaine. »

D'abord, que faut-il entendre par là ? Il ne s'agit pas de l'inviolabilité de la liberté dans le for intérieur. Là, elle est essentiellement inviolable par nature : l'homme qu'on met en prison ou qu'on martyrise conserve intacte sa liberté de vouloir. La formule précitée ne peut donc signifier que ceci : Quand on dit qu'un homme a des droits, cela veut dire que sa liberté est inviolable dans les actes qui la manifestent extérieurement.

Admettons-la un instant et tirons-en les conséquences. L'homme qui commet un vol ou un assassinat fait-il acte de liberté ? manifeste-t-il extérieurement sa liberté ? — Oui, puisqu'on le juge coupable. Donc, si d'une manière générale et absolue la liberté est inviolable, si c'est en cela que consiste le droit, si l'homme a essentiellement le droit inviolable et absolu de manifester sa liberté, toutes formules identiques, l'homme a le droit de voler et d'assassiner. Il est vrai qu'on a le droit de le repousser et de le punir, car, en le faisant, on fait usage de son inviolable liberté, au même titre et au même droit : entre ces droits également inviolables, on ne voit que la force qui puisse décider. Chaque homme a donc le droit de se livrer envers moi à tous les actes qui peuvent manifester sa li-

berté : voilà une première application de la formule. Mais ai-je le droit d'exiger de lui un acte, un service quelconque? Non; tout mon droit se résume en ceci : ma liberté est inviolable; mais, en me refusant un service, on ne viole pas ma liberté; donc je n'ai le droit de rien exiger : autre application de la même formule. Ainsi on peut tout me faire, je n'ai pas de droits négatifs; je ne puis rien exiger, je n'ai pas de droits positifs : telle est la double conséquence du principe du droit tel que nous l'avons énoncé.

Personne ne pensera que j'entende accuser ceux qui professent ce principe de vouloir prêcher le droit au vol et à l'assassinat. En cherchant la formule du droit, ils ont fait cette double observation : d'une part, que ce qui caractérise essentiellement le droit, c'est d'être inviolable; de l'autre, que les êtres libres ont seuls des droits, et ils en ont conclu trop vite que la liberté est inviolable, que le droit, c'est l'inviolabilité de la liberté, sans s'apercevoir que ce principe, posé ainsi d'une manière absolue, aboutit à légitimer tout usage, quel qu'il soit, de la liberté. Pour échapper à cette conséquence extrême, il faut restreindre le principe; mais, en le restreignant, on l'annule. En effet, que devient-il? Il devient ceci : Le droit est l'inviolabilité de la liberté dans certains cas. Et lesquels? — Ceux d'un usage légitime. Et quand y a-t-il usage légitime? — Quand il y a droit. On voit que nous tournons dans un cercle vicieux, et que la prétendue formule ne fait que substituer un mot à un autre, sans avancer en rien la question. Ajoutons

que ceux qui l'ont émise n'en ont fait presque aucune application, si ce n'est, comme nous aurons l'occasion de le voir bientôt, dans la question de la légitimité du droit de propriété. C'est un aveu implicite, mais des plus décisifs, qu'ils ne lui reconnaissent aucune portée pratique.

Tels sont les résultats que donne la morale idéaliste appliquée à la question de la définition du droit. Voyons maintenant ceux qui résultent de la doctrine utilitaire.

D'abord, en quoi consiste le droit? A pouvoir exiger, soit l'accomplissement du devoir, soit, à son défaut, une réparation. Voilà pour la définition. La formule de tous les droits en résulte aussitôt. Il y a droit lorsqu'il est conforme à l'intérêt général, non-seulement que tel devoir soit accompli, mais encore que l'accomplissement puisse en être exigé. Ainsi la charité est un devoir pour le riche ; la charité bien entendue, du moins. Est-ce un droit pour le pauvre? — Non ; car ce principe aboutirait à l'anéantissement de la propriété, dont nous démontrerons bientôt l'immense utilité sociale. C'est un devoir d'élever et de nourrir ses enfants. Ce devoir correspond-il à un droit que ceux-ci, ou, à leur défaut, la société, puissent légitimement faire respecter? — Oui, l'intérêt de l'enfance exige impérieusement que la vie et l'éducation lui soient assurées. C'est un devoir d'épargner autant que possible un débiteur malheureux. Est-ce à dire qu'il ait le droit d'empêcher ou de retarder les poursuites de son créancier? — Non. Si cette règle était adoptée, pour

l'avantage de sauver quelques débiteurs intéressants des exigences de créanciers impitoyables, elle aurait l'inconvénient d'encourager l'incurie chez les débiteurs, et de porter un coup funeste au crédit. C'est un devoir de restituer un dépôt; mais le déposant a-t-il le droit d'exiger cette restitution? — Oui; ce n'est que l'application de deux principes dont nous démontrerons l'utilité : celui de la propriété, et celui de l'observation des conventions.

On le voit, pour distinguer les devoirs obligatoires des devoirs libres, la doctrine utilitaire fournit une formule générale, précise, d'une application facile, puisqu'elle porte sur un fait positif et le plus souvent facile à apprécier : l'utilité générale. Les applications que nous allons avoir à en faire montreront qu'elle s'accorde toujours, dans ses conséquences logiques, avec le bon sens et l'expérience.

CHAPITRE III.

De la légitimité de la propriété.

Toute formule du droit se contrôle d'abord par son application au droit de propriété. Quel est le principe de la propriété ? Sur quelles raisons se fonde sa légitimité ? Telle est la question que nous sommes conduits à nous poser ; voyons d'abord ce que peut faire, pour la résoudre, la morale idéaliste.

Je n'ai pas la prétention de résumer les innombrables plaidoyers qui, depuis un siècle, ont été faits pour ou contre la propriété. Je crois cependant pouvoir ramener à trois arguments principaux toutes les raisons étrangères à l'idée de l'utilité générale, qui ont été invoquées en sa faveur.

Le premier de ces arguments est d'origine assez récente. Il se rattache à la formule du droit que nous venons d'énoncer et de réfuter : le droit est, suivant cette formule, l'inviolabilité de la liberté humaine, la faculté inviolable d'exercer cette liberté. Or quelle est la première manifestation extérieure de la liberté ? C'est l'appropriation : les besoins les plus impérieux de notre nature nous forcent à nous approprier les objets nécessaires à notre subsistance, et le moindre degré de raisonnement produit un calcul de prévoyance qui nous fait comprendre la nécessité d'en amasser d'avance une certaine quantité et développe chez nous un des plus puissants instincts de notre nature. Donc l'appropriation étant

le premier et le plus naturel exercice de notre liberté est notre premier droit. Tel est le premier argument de la morale idéaliste en faveur de la propriété.

Ce syllogisme est, pour nous, réfuté d'avance, puisque nous en nions la majeure, puisque nous repoussons la formule du droit telle qu'elle l'énonce. Mais admettons-la pour un instant; admettons que la formule de notre droit soit celle-ci : Inviolabilité de notre liberté. Qu'en résulte-t-il? Qu'en m'appropriant tel objet qui n'appartient à personne, j'use de ma liberté inviolable; que, par conséquent, je suis dans mon droit. Mais le même raisonnement peut littéralement s'appliquer lorsque je veux m'approprier une chose déjà occupée par un autre : j'use également de ma liberté inviolable; je suis également dans mon droit. — Non, dit-on, le premier qui l'a occupée lui a communiqué, par l'appropriation, le caractère inviolable de sa liberté. — Traduisons la métaphore, et cela veut dire : Quand je me suis approprié une chose, un autre n'a plus le droit de se l'approprier, et pourquoi? Parce que l'exercice de ma liberté est inviolable. Je n'aperçois, je l'avoue, aucune relation entre ces deux propositions, dont on veut faire le principe et la conséquence. En m'appropriant une chose que cet autre s'est appropriée, je n'empêche nullement que cet autre n'ait exercé sa liberté en l'occupant, et qu'il ne puisse l'exercer de nouveau en essayant de la reprendre. — Mais on insiste, et l'on dit : Non-seulement l'appropriation est le premier acte de la liberté humaine, mais une propriété durable

et respectée est la condition de son développement ultérieur : point d'industrie, point de science, point de plaisir, aucun des développements les plus utiles et les plus nobles de la liberté, si l'homme est sans cesse inquiet sur le sort de ce qu'il a amassé pour vivre demain, et occupé à le surveiller et à le défendre. — Je réponds que, sans doute, dans cet état, l'homme sera moins heureux, moins puissant, que sa liberté, si l'on tient au mot, se manifestera par des développements moins utiles et moins beaux; mais quel rapport cela a-t-il avec le droit tel qu'on l'entend? La formule qu'on propose n'est pas que l'homme a essentiellement le droit d'être heureux, d'être puissant, d'être savant, de développer sa liberté d'une manière plus ou moins avantageuse : ce qu'on affirme, c'est ceci : le principe unique de tout droit, la formule à laquelle tous les droits particuliers peuvent se ramener, c'est que l'exercice de notre liberté est inviolable, c'est que nous avons le droit d'exercer notre liberté. Dès lors, peu importe de quelle façon, pourvu qu'on l'exerce. Or l'homme, dans l'état d'inquiétude et d'abêtissement qu'on nous dépeint avec beaucoup de raison comme résultant de l'insécurité de la propriété, l'homme exerce sa liberté d'une manière désavantageuse, mais l'exerce au même titre et tout autant que celui à qui une fortune assurée donne le repos, le loisir, la faculté d'exercer son intelligence, tous les avantages, en un mot, de la civilisation.

Si donc on maintient le principe tel qu'on l'énonce, si c'est de la pure et simple notion de la

liberté qu'on veut faire dériver tout droit, la légitimité de la propriété ne peut en aucune manière en résulter. Si on le transforme, si on le restreint en faisant intervenir une autre idée, en disant par exemple : L'homme a le droit d'user de sa liberté d'une manière légitime, il faut donner la formule générale de ce qu'on entend par usage légitime de la liberté, et voir si elle s'applique à l'appropriation ; en un mot, la formule du droit reste à indiquer, et la démonstration du droit de propriété reste à faire. Si l'on dit : L'homme a le droit de développer sa liberté de la manière la plus avantageuse, selon le mode qui donne à sa nature le plus complet développement, on entend la plus avantageuse pour lui, et l'on tombe dans le principe égoïste, ou la plus avantageuse pour tous, et l'on tombe dans le principe utilitaire.

J'en ai assez dit, je crois, pour pouvoir conclure ceci : le prétendu principe du droit qu'on invoque et qui fait dériver tout droit de la simple idée de la liberté, fût-il admis, ne pourrait donner les résultats qu'on en veut tirer, et légitimer le droit de propriété. Ainsi se trouve réfuté le premier argument qu'on a présenté en faveur de la propriété dans la doctrine idéaliste. J'aborde aussitôt le second.

Il consiste, sans prétendre déduire le droit de propriété d'une formule générale du droit, à poser en axiome que tout homme a le droit de s'approprier ce qui n'appartient à personne, et, lorsqu'il se l'est approprié, de le conserver.

La seule réfutation possible, c'est de nier l'axiome.

Examinons donc s'il est fondé ; là est toute la question, question dont il nous faut d'abord bien préciser le sens. Quand un axiome est vrai, toutes ses applications sont vraies, et de plus évidentes ; toutes les fois que, voyant un phénomème, je prononce qu'il a une cause, cela est vrai, et de plus, cela est évident. Si l'axiome qu'on invoque ici est vrai, non-seulement tout homme, dans quelque circonstance que ce soit, est légitime propriétaire à perpétuité de la chose qu'il a occupée quand elle n'appartenait à personne, mais encore cela est évident, incontestable, il y a folie à vouloir le discuter. Si, dans un seul cas, cela peut être faux ou simplement incertain, l'axiome n'existe pas. Voyons donc ce qu'il en est, voyons si l'application de ce prétendu axiome est toujours d'une justice évidente.

Supposons un homme isolé de tous ses semblables, jeté sur un terrain peuplé uniquement d'animaux. Il a incontestablement le droit de s'en emparer et d'y faire tout ce qu'il lui plaît ; ou plutôt la question de droit ne peut pas se poser dans cette hypothèse : le droit consiste dans la faculté d'exiger les actions ou abstentions auxquelles l'intérêt de tous oblige chacun ; il ne peut évidemment s'exercer qu'envers un être intelligent et libre. Mais supposons qu'un autre homme survienne dans cette solitude : celui qui en a pris le premier possession aura-t-il le droit de l'empêcher de s'y établir et d'y vivre ? Qu'un nouvel hôte aborde dans l'île de Robinson, celui-ci aura-t-il le droit de lui tenir ce langage : Vous voyez cette île, qui peut, et bien au delà, suffire à notre

subsistance à tous deux ; j'ai établi ma demeure dans telle partie ; je cultive les alentours, le reste est complétement inculte ; pourtant je m'en suis emparé ; je me suis approprié toute l'île ; vous reconnaîtrez vous-même que j'ai évidemment le droit de vous en interdire l'entrée ; mais je suis bon prince, et je me contenterai d'une redevance que vous me payerez pour chaque arpent que vous occuperez. Voilà l'application rigoureuse de l'axiome qu'on invoque. Est-elle d'une justice évidente ?

Mais prenons une autre hypothèse moins chimérique. Supposons qu'un colonie aille occuper cette île déserte. L'un des colons s'empare de la portion la plus fertile ; il en marque les limites : si l'on veut même, il l'enclôt, ce qui déjà est plus qu'un signe d'appropriation, car c'est un travail d'amélioration ; cela fait, il se croise les bras, et laisse son terrain inculte pendant plusieurs années. Est-il évident, si les autres colons, obligés de cultiver à grand'peine des terres plus ingrates, le menacent de l'expulser, qu'il n'aura qu'à leur répondre : Je me suis approprié ce terrain ; j'en suis donc propriétaire ; j'exerce mon droit d'user et d'abuser ; vous n'avez rien à y voir. Nous le demandons de nouveau : la justice de cette prétention serait-elle évidente ?

Mais sortons de l'état sauvage où nous placent ces deux hypothèses : une société et un État sont constitués ; des lois ont été édictées, entre autres des lois pénales ; l'offensé, qui jusqu'alors avait eu le droit non-seulement d'exiger la réparation du mal qui lui avait été fait, mais encore de le punir, pour en préve-

nir le retour, doit maintenant s'adresser à l'autorité sociale, qui se charge de la réparation et de la peine; la vindicte publique se substitue ainsi à la vengeance privée. Alors un citoyen s'adresse à l'assemblée du peuple et lui dit : Ne serait-il pas avantageux de remplacer aussi la propriété privée par une propriété publique? L'État se chargerait alors de faire travailler chacun suivant son aptitude et de lui procurer en retour la satisfaction de ses besoins. Dès lors, plus de rapacité, plus de fraude, plus de chicane. Chacun travaille, non pour soi, dans un sentiment de bas intérêt, mais pour tous, par amour de la patrie. Voici les raisons que pourrait invoquer ce citoyen, et, s'il avait lu certains grands philosophes auxquels personne ne contestera le sens moral, il pourrait en ajouter bien d'autres. Est-il évident que le parti conservateur n'aura, pour confondre l'audace de ce novateur, qu'à lui répondre : Jusqu'ici chacun a travaillé pour son propre compte, et a eu à sa disposition une portion de capital dont il lui a été permis d'user et d'abuser : c'est ce que nous exprimons en disant qu'il en est propriétaire ; et il l'est parce que lui et ses ancêtres se sont approprié ce capital, ou l'ont reçu de gens qui se l'étaient approprié. Il est évident que son droit est au-dessus de toute discussion ; nous ne voulons pas examiner un seul instant si la mesure que vous proposez est utile ou nuisible; eût-elle pour tous les plus grands avantages, nous répondrions encore : quand nos ancêtres ont occupé cette terre, chacun a eu le droit de s'approprier ce qui n'appartenait encore à personne, et

de le transmettre à d'autres ; ceux-ci en sont propriétaires, et leur droit est au-dessus de toute discussion : c'est un axiome. Ce langage, loin de paraître dicté par une raison évidente, semblerait, je crois, fort déraisonnable à ceux de la tribu qui ont l'habitude de se rendre compte de ce qu'ils pensent, et qui sont animés d'un zèle ardent pour le progrès et le bien public, c'est-à-dire aux hommes les plus intelligents et les plus moraux. En considérant tel riche oisif, qui perd dans la débauche de belles facultés, et tel misérable, abruti par un travail excédant qui lui procure à peine de quoi satisfaire ses premiers besoins, ils trouveraient étrange et quelque peu scandaleux qu'on rejetât cette proposition sans l'entendre, sur ce simple raisonnement : le premier a reçu sa terre d'un tel, qui la tenait d'un tel, lequel l'avait reçue de celui qui l'avait occupée ; donc il doit en jouir, cela est évident ; quand au second, n'ayant rien reçu de personne, il n'a droit qu'à la misère, ceci est encore incontestable ; peut-être serait-il plus avantageux que l'un ne fût pas corrompu par sa richesse et l'autre abruti par sa pauvreté; mais que pouvons-nous y faire? Le droit de propriété *à priori* est là qui domine tout : *fiat justitia, ruat cœlum*. Je crois, je le répète, qu'un tel raisonnement n'est pas fait pour frapper tous les esprits par son irrésistible évidence ; j'ajoute que si la chicane est déjà connue, il se présentera très-probablement un juriste qui offrira de prouver que le riche n'est pas légitime propriétaire de son bien, qu'à tel degré de transmission, il y eu fraude ou violence ; qu'il en est ainsi pour toutes les propriétés, et que les

bouleversements innombrables, qui ont précédé l'organisation de la société sur ses bases actuelles, ont été tels, que certainement il n'est pas une propriété qui se soit constamment transmise par les voies légitimes.

Ainsi, quand on met le prétendu axiome dont il s'agit en présence de situations qui ne se présentent pas journellement dans notre état de civilisation, il aboutit à des conséquences contraires au sens commun; preuve certaine que ce n'est pas un axiome, car il est de l'essence d'un axiome d'être absolu et de ne subir aucune exception. Dès lors, il ne faut pas beaucoup de clairvoyance pour reconnaître que ce prétendu axiome est simplement la règle qui, en fait, a paru la meilleure dans notre civilisation, et que, par un préjugé qui révèle un esprit peu scientifique, on prétend ériger en loi naturelle, en principe absolu. Ainsi se trouve réfuté le second argument idéaliste en faveur de la propriété.

Le troisième consiste à poser en axiome que chacun a le droit de jouir du produit de son travail, et à soutenir que ce principe seul suffit à justifier le droit de propriété.

L'axiome sur lequel cette opinion prétend s'appuyer paraît avoir un caractère de vérité supérieur à celui que nous venons de discuter et de réfuter. En y regardant de près, il est facile pourtant de reconnaître qu'il ne porte pas les caractères de l'évidence axiomatique. Pour s'en convaincre, il suffit de le mettre un seul instant en présence d'un système d'organisation sociale qui remplace la propriété pri-

vée par la propriété publique, et d'écouter les raisons qu'on peut faire valoir en sa faveur : la nécessité de remplacer la prévoyance individuelle par une prévoyance sociale, qui sache répartir équitablement les produits du travail de tous, assurer à ceux qui sont incapables de travail une vie supportable, diriger les efforts de manière à éviter les chômages, le mauvais emploi du travail, les effets désastreux de la concurrence. En présense de ces raisons, quel esprit un peu clairvoyant et exempt de prévention peut soutenir qu'il n'y a évidemment lieu d'en tenir aucun compte, qu'il est évidemment au-dessus de toute discussion que chacun doit avoir le droit de travailler pour son propre compte, et d'user et d'abuser du produit de son travail (1)?

Et si l'on transporte la question de celui qui a produit à ses héritiers, combien leur droit ne paraît-il pas encore moins incontestable, en admettant, ce qui est impossible, qu'il soit démontré que la propriété s'est toujours régulièrement transmise depuis le premier qui, par son travail, a donné une valeur à la chose qui en est l'objet!

Pour montrer que le prétendu principe que l'on invoque n'est nullement évident, il a suffi de le mettre en présence d'une organisation sociale essentiellement différente de la nôtre. Comme il est une base de notre organisation sociale, si on le place

(1) On admet la légitimité de la conscription, qui nous dépouille pour plusieurs années de la propriété de nos facultés; pourquoi rejetterait-on, comme évidemment injuste, un système qui ne nous enlèverait le produit de notre travail qu'à la condition de se charger de notre avenir?

dans ce milieu, il paraît évident. Mais transportons-nous, comme disent les saint-simoniens, dans un autre ordre d'idées et de sentiments, opposons-lui le plan d'une civilisation fondée sur d'autres principes, et le prétendu axiome perd son caractère d'évidence. Il reste une vérité plus ou moins probable, mais sur laquelle le doute peut exister et qui est justiciable de la discussion.

L'axiome que l'on invoque n'est donc pas fondé ; mais supposons qu'il le soit : accordons que tout homme a le droit de jouir du produit de son travail, et examinons si ce principe suffit à justifier le droit de propriété, tel que nous le voyons établi.

Des économistes modernes l'ont soutenu, et, relativement à la propriété foncière, la première et la base de toutes les autres, une théorie célèbre a été émise. La terre absolument inculte, a-t-on dit, n'a aucune utilité, aucune valeur ; donc, lorsque je suis propriétaire d'un champ cultivé, toute sa valeur provient du travail accumulé sur lui par ceux dont je le tiens et par moi-même.

Le crédit accordé à cette théorie ne peut s'expliquer, à mon avis, que par l'autorité dont la doctrine contraire a longtemps joui, en s'appuyant sur des arguments dont la fausseté a été depuis démontrée. Pour ne parler que de la dernière démonstration que l'on en avait donnée, et qui était assez spécieuse pour avoir séduit l'esprit si pénétrant et si rigoureux de J. B. Say, on sait qu'elle avait été formulée par Ricardo. Le principe qu'il posait en axiome était celui-ci : Étant donné un espace de cent lieues car-

rées, je suppose, entièrement en friche, il y a dans ce terrain des terres de première fertilité, produisant cent boisseaux de froment, moyennant un travail que je représente par 1; des terres de seconde fertilité, exigeant, pour produire cent boisseaux, un travail représenté par 1, 2; des terres de troisième fertilité, exigeant un travail représenté par 1, 5, et ainsi de suite.

Lorsqu'on entreprendra la culture de ce terrain, on commencera évidemment par cultiver les premières; puis, quand elles seront épuisées, on se rabattra sur les secondes, et ainsi de suite. Dès lors, on comprend que, tant qu'il y a des terres de première fertilité à occuper, la valeur de celles qui sont déjà cultivées représente uniquement le travail d'amélioration; leur loyer, l'intérêt de cette valeur; en un mot, pour parler le langage des économistes, il n'y a pas de *rente foncière;* mais sitôt qu'elles sont épuisées, qu'il ne reste plus que des terres de seconde fertilité, la valeur des premières terres représente : 1° le travail d'amélioration qu'elles ont subi; 2° l'avantage naturel résultant de leur fertilité supérieure; leur loyer n'est autre chose que l'intérêt de cette double valeur; il y a donc une portion de ce loyer qui n'est pas due au travail de l'homme, il y a une *rente*, qui ne fait que s'accroître à mesure que la culture envahit les terres de seconde, de troisième, etc., fertilité.

Cette théorie a le tort de poser en principe deux faits qui ne sont nullement vrais. Le premier, c'est que la fertilité absolue d'un terrain peut être évaluée

et comparée à la fertilité absolue de tel autre; la fertilité est, au contraire, essentiellement relative; telle terre fertile en blé n'est pas propre à la vigne ou au pâturage. Ces diverses productions varient elles-mêmes de valeur, selon des circonstances infiniment multiples; de telle sorte qu'il est impossible de les échelonner et de poser en principe que tant de blé, par exemple, vaut tant de raisin ou tant de sucre, d'une manière absolue. Le second fait, et la seconde erreur, c'est que lorsqu'on entreprend de cultiver un pays, on peut reconnaître quelles sont les terres les plus fertiles, et qu'on les attaque d'abord. Évidemment ce n'est que petit à petit qu'on reconnaît la plus ou moins grande fertilité des terres. La seule considération qui puisse guider les premiers cultivateurs d'une terre en friche, c'est la facilité qu'un terrain présente à la culture; or les terres les plus faciles, ce sont les terres maigres et légères. Aussi M. Carrey a-t-il soutenu, avec plus de raison que Ricardo, le principe, également trop absolu, que c'est toujours par celles-ci que commence la culture. Quoi qu'il en soit, le prétendu axiome de Ricardo est complétement chimérique.

En voyant le principe renversé, on a été disposé à réagir contre la conséquence. La démonstration qu'on avait donnée de la rente foncière étant condamnée, on a conclu que la rente foncière n'existait pas. Pour le démontrer, on a été jusqu'à nier toute différence naturelle de fertilité entre deux terrains. On a apporté en faveur de ce paradoxe des observations très-ingénieuses, mais sans arriver à le justifier. Pour ma

part, je crois inutile d'entrer dans cette discussion : car, en laissant de côté les différences de fertilité naturelle, en supposant à tous les terrains une fertilité égale, il me paraît facile de démontrer, de la manière la plus certaine, l'existence de la *rente foncière.*

Supposons, en effet, une île de dix lieues carrées, entièrement inculte. Je suis jeté dans cette île avec ma famille, et je me mets à défricher quelques arpents et à leur faire produire les substances nécessaires à mon entretien. Survient une colonie pour cultiver cette île. L'un des colons, voulant se dispenser du travail de défrichement, vient me trouver et m'offre de m'acheter ou de me louer les arpents que je cultive. Je veux les lui vendre; comment en fixer le prix? D'après la concurrence avec les valeurs similaires. Or je lui vends deux choses : un fonds et une amélioration, représentant une certaine masse de travail. De ces deux choses, la première n'a pas de valeur, puisqu'elle se trouve en concurrence avec des choses similaires non appropriées, et qu'on peut en conséquence se procurer pour rien : je ne puis donc lui vendre que la seconde. S'agit-il de louer? Même raisonnement, le loyer sera l'intérêt de la valeur du travail seul. —Mais quelques années s'écoulent; toute l'île est appropriée. Un étranger y aborde, et vient, comme le premier colon, m'offrir de m'acheter ou de me louer mon terrain. La situation a changé. Ce n'est plus seulement mon travail, mais aussi mon terrain qui se trouve en concurrence avec des choses similaires appropriées, et que par conséquent il est impossible de se procurer gratuitement : je puis donc

les vendre l'un et l'autre, et le prix de mon champ sera égal au produit de mon travail, plus un excédant que j'appelle *x*. Cet *x* est un bénéfice qui ne provient pas de l'avantage que j'ai d'avoir travaillé, mais de l'avantage que j'ai d'avoir un instrument de travail : c'est le capital de la rente foncière. S'il s'agit de louer, le loyer sera égal à l'intérêt de la valeur de mon travail, plus l'intérêt de *x*, c'est-à-dire la rente. La preuve de sa réalité est bien simple : pour qu'elle saute aux yeux, il suffit de faire une supposition. Pendant que nous sommes en marché, on vient annoncer à mon acheteur que deux lieues carrées, qui paraissaient former un désert absolument rebelle à la culture, ont été en partie exploitées fructueusement, et qu'il en reste pour qui en veut. Aussitôt l'acheteur me quittera ou réduira son offre, car il pensera qu'il n'y a plus pour lui qu'une seule chose à m'acheter . le travail.

Mais, peut-on objecter, dans l'état de civilisation où nous sommes, un Français qui veut acheter une terre dans la Beauce est libre d'aller s'installer dans toutes les parties du monde où il trouvera des terres incultes; il n'y a donc pas de *rente* à exiger : si on lui en parlait, il répondrait qu'il peut aller coloniser les Landes ou l'Amérique. L'objection ne serait pas sérieuse; il y a à cela une impossibilité, sinon physique, du moins morale : pour mille raisons, l'acheteur dont nous parlons tient à rester en France et dans une partie riche de la France. Beaucoup tiennent à demeurer dans les environs d'une grande ville, et voilà pourquoi la terre, sans produire matériellement plus, y est plus chère. Beaucoup veulent être

à proximité d'un chemin de fer; aussi une propriété, sans produire un grain de plus, augmente de valeur parce qu'elle est traversée par une voie ferrée.

Ainsi, indépendamment de toute différence de fertilité entre les terres, la rente foncière résulte de ce seul fait que, sur un grand espace, tous les terrains, ou à peu près, sont appropriés.

Mais pourtant, dira-t-on, il est constant que la terre qui n'a subi aucun travail n'a aucune valeur. Cela est vrai; mais elle est propre à acquérir par le travail une valeur supérieure à celle de ce travail lui-même. Expliquons-nous : la valeur suppose deux conditions : 1° que la chose ait une utilité exclusive ; 2° qu'elle soit appropriée. Prenons une masse d'air respirable : elle n'a pas de valeur, 1° parce qu'elle n'a pas d'utilité exclusive; concevons qu'elle disparaisse, il reste assez d'air respirable pour tout le monde; 2° parce qu'elle n'est pas appropriée. Le soleil, bien qu'il ait une utilité exclusive, n'a pas de valeur, parce qu'il n'est pas approprié. Il en est de même de la pleine mer, et cela pour la même raison : la preuve, c'est que, près du rivage, là où elle est susceptible d'appropriation, les nations s'en emparent et y font payer le passage, la pêche, etc. Elle a alors une valeur. Il en est de même de la terre ; elle n'a de valeur que lorsqu'elle est appropriée, et elle ne peut être appropriée sans un certain travail, au moins le travail de démarcation ou de clôture. Mais si le travail est la condition *sine quâ non* pour qu'un terrain ait de la valeur, il n'en est pas moins vrai que le terrain qui l'a subi a une valeur supérieure à celle de

ce travail. Donc la terre inculte a au moins une virtualité de valeur propre dont le premier occupant s'empare sans l'avoir créée. Donc la propriété foncière ne peut être justifiée uniquement par ce principe que l'homme a droit au produit de son travail : car une partie de sa valeur ne provient pas de ce travail.

Soit, dira-t-on, il faut démontrer en outre que l'occupation n'est pas illégitime; mais cela n'est-il pas évident? L'acte d'occupation ne peut soulever de question de droit; il est tout à fait indifférent au reste des hommes; celui qui l'accomplit n'a de rapport qu'avec la nature. — Je n'accorde pas cela; cet acte n'est pas indifférent aux autres hommes, puisqu'il leur enlève la faculté d'occuper ce terrain, puisque celui qui l'accomplit s'arroge sur ce terrain un droit exclusif.

On me répondra qu'il en récompense l'humanité au centuple, et l'on démontrera que cet imperceptible inconvénient est, sans comparaison, dépassé par les avantages que chacun retire de la culture et du travail général. Mais ceci est un raisonnement tout utilitaire, que je ne reconnais pas le droit de faire à ceux qui prétendent justifier la propriété indépendamment de tout argument de ce genre, et par le seul principe que chacun a droit au produit de son travail.

Je considère donc comme démontré : 1° que ce principe n'est pas évident; 2° que, fût-il admis, il serait impuissant à justifier la propriété.

J'ai indiqué et réfuté séparément chacun des arguments principaux par lesquels on a prétendu, en dehors de toute considération d'utilité générale, démon-

trer la légitimité de la propriété. Il me reste à indiquer une objection capitale que j'adresse à tous trois, et, en général, à tous les arguments de même espèce.

Tous trois font dériver la propriété d'un principe étranger et supérieur à l'utilité générale. Supposons, par impossible, qu'une organisation sociale où la propriété privée n'existe pas, soit démontrée plus favorable sans comparaison au bien de tous, et que l'autorité sociale veuille en conséquence supprimer la propriété ; chaque propriétaire aurait le droit de répondre dans chacun de ces trois systèmes : Vous pouvez me demander l'abandon de ma propriété, mais vous n'avez pas le droit de l'exiger. Il est vrai que ma propriété n'est pas conforme à l'intérêt général, mais elle n'en a pas besoin pour être légitime. J'ai le droit de rester propriétaire, dirait le partisan du premier système, car la propriété est le premier, le plus naturel exercice de mon inviolable liberté, et la condition de tous les autres. J'en ai le droit, dirait le partisan du second, parce qu'elle est la conséquence du fait de l'appropriation, dont la légitimité est un axiome. J'en ai le droit, dirait le partisan du troisième, parce que sa valeur est uniquement le produit de mon travail et de celui de mes auteurs, et que c'est un axiome que chacun a le droit d'user et d'abuser du produit de son travail.

Et si l'autorité sociale, au lieu de vouloir anéantir immédiatement la propriété, voulait la restreindre à un certain nombre d'années, on pourrait lui répondre de la même façon. Et si elle voulait en diminuer les droits, la même réponse serait encore légi-

time; le propriétaire dirait toujours : J'ai *à priori* le droit d'user, d'abuser et de transmettre; la société n'a rien à y voir, mon droit est étranger et supérieur à son utilité.

Telle est la conséquence inéluctable des trois systèmes que nous avons exposés. Or la loi consacre aujourd'hui dans tous les pays civilisés, d'accord en cela avec le bon sens et l'expérience, un certain nombre de restrictions au droit de propriété, dont la plupart sont approuvées par les défenseurs mêmes des idées que nous combattons, et qui dérivent de l'utilité sociale d'un manière si évidente que personne, je crois, n'a jamais osé leur assigner une autre origine. Nous signalerons, en premier lieu, la prescription; la nécessité sociale l'exige; il est impossible d'admettre que les contestations sur la propriété puissent remonter à des époques indéfiniment éloignées, de telle sorte que toute preuve soit impossible, et que des procès sans nombre absorbent toute l'activité sociale, et mettent dans une incertitude perpétuelle la fortune de chacun. Aussi la loi déclare que celui qui laisse un tiers se comporter comme propriétaire de la chose pendant un temps qu'elle fixe arbitrairement, et qui chez nous est fixé à dix, vingt et trente ans, suivant les cas, en perd la propriété, qui est transférée au tiers possesseur. Cette décision est aussi évidemment bonne qu'elle est inexplicable, si le droit de propriété dérive d'un principe absolu, distinct de l'utilité sociale et supérieur à cette utilité. Quoi de plus injuste, en effet, dans ce système? — J'étais propriétaire d'une

terre, je l'abandonne pendant trente ans, elle est occupée par un possesseur de mauvaise foi; je reviens, et ce *prædo*, ce brigand, comme dit le droit romain, je veux l'expulser; la société m'en empêche, et quand je lui demande ses raisons, elle me répond: Cela m'est très-utile et même absolument nécessaire. Peut-on méconnaître plus audacieusement mon droit *à priori?*

Continuons à nous placer dans le même système; nous apercevrons bien d'autres violations non moins inexplicables du droit de propriété. Ainsi je dépose un meuble chez mon voisin, celui-ci a la mauvaise foi de le vendre à un tiers comme s'il lui appartenait. Je l'apprends et vais le réclamer à ce tiers, qui refuse de me le rendre. J'en appelle à la loi; elle me donne tort, sous prétexte qu'il est utile à la sécurité des aliénations mobilières que l'acheteur de bonne foi soit préféré au propriétaire. On me dit que j'ai été peu clairvoyant en choisissant le dépositaire, que je l'ai mal surveillé; mais j'avais le droit de surveiller ma chose comme je le voulais, d'en user et d'en abuser; la société n'a rien à y voir. D'ailleurs, que la chose me soit volée par force, et la société refusera de me la rendre si elle a été vendue à un homme de bonne foi dans un marché public.

Autre exemple : Mon voisin s'empare de matériaux qui m'appartiennent; il s'en sert pour bâtir sur son terrain; un statuaire me prend mon marbre et en fait une statue : je suis exproprié avec indemnité, parce qu'on trouve que c'est la solution qui ménage le mieux les deux intérêts.

Autre exemple encore : Le premier venu croit reconnaître qu'il y a une mine dans mon fonds, il me demande la permission de faire des fouilles ; je ne veux même pas l'écouter. Quelque temps après, il revient avec une autorisation administrative, fait des fouilles, découvre une mine et en obtient la concession, sous prétexte qu'il est plus capable que moi de l'exploiter.

Une question dont la solution est moins incontestée que celles dont nous venons de parler, mais qui jusqu'ici a toujours été résolue d'une manière incompatible avec le principe d'un droit de propriété absolu, étranger et supérieur à toute considération d'utilité, c'est la question de la propriété intellectuelle. D'après ce principe absolu, en effet, comme l'ont dit souvent les défenseurs de la perpétuité, il ne s'agit que de savoir si l'auteur est propriétaire, oui ou non : si oui, son droit est au-dessus de toute considération d'utilité. Les adversaires de la perpétuité, dont l'opinion a toujours prévalu jusqu'ici, répondent par des arguments purement utilitaires, à savoir qu'en étendant à un certain nombre d'années après leur mort le droit des auteurs, on encourage suffisamment une production dont le stimulant principal doit être l'honneur, et l'amour de l'art et de la science ; que la perpétuité aurait l'inconvénient très-grave de créer aux héritiers des auteurs des bénéfices immenses, d'en faire une aristocratie de fortune d'une espèce nouvelle, et de nuire à la propagation des lumières, en empêchant la concurrence des publications qui en fait baisser le prix, et en faisant dépendre

du caprice des héritiers le plus ou moins de publicité d'ouvrages qui forment une partie de l'intelligence publique.

Nous pourrions ajouter d'autres exemples, mais nous le croyons inutile. Ceux qui précèdent autorisent suffisamment cette conclusion : indépendamment des objections victorieuses que nous avons opposées à chacun d'eux, les arguments purement idéalistes par lesquels on a prétendu justifier le droit de propriété sont tous condamnés par cette conséquence qui en résulterait immédiatement, à savoir que le droit de propriété ne pourrait légitimement recevoir aucune restriction fondée uniquement sur des considérations d'utilité. Nous voyons au contraire plusieurs restrictions de ce genre exigées par une nécessité impérieuse, et consacrées par l'expérience et le bons sens de l'humanité, et nous avons le droit de condamner un système qui se montre incompatible avec elles.

Nous croyons avoir suffisamment réfuté les démonstrations de la propriété étrangères au principe utilitaire. Il nous reste à faire voir que ce principe en fournit une démonstration décisive. C'est ce que nous allons tâcher de faire, en indiquant d'une manière sommaire les arguments essentiels.

Et d'abord, comment la question doit-elle être posée? Il ne s'agit pas, comme pourraient le faire croire quelques arguments banals qu'on invoque souvent en faveur de la propriété, il ne s'agit pas de savoir si l'homme a le droit de s'emparer et de se servir des êtres animés ou inanimés que la nature a

placés autour de lui, et qui peuvent satisfaire ses besoins. Ce ne peut pas être une question que de savoir si l'homme doit mourir de faim plutôt que de cultiver la terre, et d'en tirer de quoi se nourrir. La question véritable est de savoir si, dans un État civilisé, il faut laisser aux individus la pleine propriété des fonds de terre et des capitaux, la jouissance absolue avec droit d'exploiter comme bon leur semble, d'user, d'abuser et de transmettre (c'est la doctrine de la propriété individuelle ou plus brièvement de la propriété); ou si, au contraire, l'État doit se constituer propriétaire des fonds de terre et des capitaux, en diriger l'exploitation par les citoyens, et en distribuer les produits entre eux (c'est la doctrine communiste ou socialiste). Les variétés en sont nombreuses, mais se rapportent toutes à deux principales : celle qui enseigne que l'État, dans la distribution du travail et de ses produits, doit avoir pour principe l'égalité, c'est le communisme égalitaire; et celle qui pense au contraire que dans la distribution du travail et des produits, l'État doit tenir compte des aptitudes, des besoins, du mérite de chacun; sa forme la plus intelligente et la plus logique me paraît être le saint-simonisme.

Ainsi, c'est entre la propriété individuelle et la propriété sociale, entre le travail libre et le travail dirigé par l'État que nous avons à opter. Lequel des deux systèmes est le plus conforme à l'utilité générale? — Telle est pour nous la question de laquelle dépend la légitimité de la propriété, telle que nous la voyons organisée. Cette question, nous

n'hésitons pas à la résoudre en donnant raison au premier système, et cela pour trois raisons :

La première, c'est que la propriété est le stimulant le plus efficace, ou pour mieux dire le seul stimulant efficace du travail. Ce qui distingue le plus essentiellement l'état civilisé de l'état barbare, ce qui produit dans les nations civilisées cet immense développement d'activité en tout genre, c'est que l'homme n'y compte plus, pour assurer sa subsistance et son bien-être, que sur son travail et la production d'une chose qui ait de la valeur parce qu'elle est utile aux autres. Dès lors, stimulés par l'instinct le plus impérieux de notre nature, celui d'assurer pour le présent et pour l'avenir la satisfaction de nos besoins physiques, et de ceux de notre famille, nous cherchons à reconnaître, par l'étude de nos facultés et des besoins sociaux, le travail qui nous permettra de produire la plus grande somme possible d'utilité et de valeur, et, quand nous l'avons trouvé, nous nous y appliquons avec une ardeur que ne vient jamais distraire la perspective d'autres moyens de s'enrichir. Pour remplacer ce stimulant tout-puissant, quel est celui dont peuvent disposer les systèmes qui rejettent la propriété?—Le communisme égalitaire, en donnant à tous une part égale dans les produits, désintéresse entièrement les hommes du travail, les désintéresse plus absolument que l'esclavage (car l'esclave peut attendre de son maître un sort plus ou moins heureux); il doit donc lui rendre le travail plus odieux qu'il ne l'est à l'esclave lui-même. Contre l'instinct universel, qui rend le tra-

vail odieux à l'homme lorsqu'il lui est inutile, le communisme n'a qu'un remède, remède aussi triste qu'impuissant contre la répugnance universelle : c'est la peine. Il aboutit donc fatalement, par la paresse universelle, à l'état sauvage. L'erreur du saint-simonisme est moins grossière. Il réserve à l'État le droit de distribuer l'exploitation et le produit des capitaux, en se réglant sur la capacité productive de chacun. L'espoir de l'avancement, la crainte de la déchéance conservent donc au stimulant de l'intérêt une place considérable. Malheureusement le système tout entier repose sur une hypothèse entièrement utopique, celle que rêve, je crois, Platon, dans un passage de la *République*, celle d'un gouvernement composé de dieux ou d'enfants des dieux, qui, par la seule force de leur génie, sans violence, sans espionnage, connaissent l'aptitude de chacun, la cultivent, la font valoir, et la récompensent d'une manière exactement proportionnelle aux services, non apparents, mais réels, qu'en reçoit la société, sans jamais se laisser égarer par l'intrigue ou la faveur, et sans jamais user du pouvoir illimité qu'on leur laisse que dans l'intérêt bien entendu de la société. Tout ce qu'on peut répondre à cela, c'est que c'est un rêve irréalisable; c'est qu'aucun pouvoir humain ne peut réunir toutes les qualités de moralité et surtout d'intelligence parfaite qu'on lui suppose; c'est qu'aucune autorité ne peut mettre à discerner les vocations personnelles le zèle et l'intelligence qu'y emploient les parents et les individus eux-mêmes, parce qu'il ne peut, comme le font les parents,

suivre l'enfant dans ses moindres actes, en étudier tous les instincts, tous les goûts, toutes les aptitudes ; parce qu'il ne peut se livrer à cette observation incessante, à ces réflexions passionnées qu'inspire la sollicitude paternelle ; parce qu'il ne peut, comme les individus eux-mêmes, tenir compte d'instincts secrets qu'on ressent quelquefois sans les comprendre soi-même, connaître leurs projets d'avenir, leurs rêves, leurs espérances. C'est aussi qu'aucun juge, après tout, ne peut évaluer les produits avec un instinct aussi sûr que le public qui en a besoin, et que la loi de l'offre et de la demande fournit un critérium plus infaillible que la science du plus grand économiste. C'est que, si le pouvoir distribuait tous les travaux et toutes les récompenses, l'adresse à le tromper et la faveur feraient autant que le vrai mérite, et l'activité du travail se relâcherait, quand apparaîtrait l'espoir d'un autre moyen de se faire valoir. Voilà pour les travaux matériels. Quant aux travaux intellectuels, on s'effraye à l'idée de ce qu'ils deviendraient dans une organisation où le loisir est supprimé, où chacun est enrégimenté suivant la capacité que l'État lui suppose. Je conclus que pour tout esprit qui a le moindre sens pratique, le seul stimulant efficace du travail, c'est la propriété.

Non-seulement c'est le plus efficace, mais c'est le plus doux et le plus digne, et voici mon second point. Je crois que les considérations précédentes démontrent qu'en dehors d'un idéal complétement utopique, il n'y a, à côté de ce stimulant, que celui de la peine. Inutile dès lors d'insister : entre la ré-

compense et la peine, entre l'espoir et la crainte, qui pourrait hésiter? — A côté de cette considération, en voici une autre : l'indépendance est pour l'homme une des sources les plus vives de jouissance et de dignité. Or, dans le système communiste ou socialiste, point d'indépendance : l'individu est annulé par l'État. Une règle qui rappelle le régime militaire ou monastique, marque à chacun sa place et son rôle. Le travail n'est plus un choix, c'est un pensum.

Enfin, et c'est mon troisième point, la propriété individuelle est la condition indispensable de la famille, c'est-à-dire de ce qui fait la meilleure partie du bonheur et de la moralité de l'homme. L'influence bienfaisante de la famille est une vérité si incontestable que je crois inutile d'y insister ici, d'autant plus que j'aurai bientôt à la développer spécialement. Or tous les systèmes qui ont nié la propriété ont nié la famille. A quoi pourrait-elle servir, en effet, dans une société où l'État se charge de la nourriture et de l'éducation de tous, et où la seule vertu est le dévouement à la règle qu'il impose? A côté de ce sentiment, le seul qu'on veuille cultiver, la famille ne pourrait qu'en faire naître d'autres qui compromettraient l'existence d'un ordre social où ils ne trouveraient pas leur satisfaction.

La propriété adoptée. l'héritage s'ensuit. Si c'est sur le stimulant de la propriété que l'on compte pour développer l'activité sociale, on ne peut, sous peine de la compromettre singulièrement, res-

treindre l'influence de ce mobile à la première moitié de la vie, et c'est ce qui arriverait, si l'héritage n'existait pas, pour les hommes les plus actifs, les plus producteurs ; à quarante ou cinquante ans, ils auraient tous acquis une fortune suffisante pour assurer leur bien-être pendant le reste de leur vie; leur activité n'aurait plus de stimulant, si la faculté de transmettre leur fortune à leurs enfants ou aux personnes qui leur sont chères, ne leur offrait un nouvel espoir et un nouvel encouragement au travail. Au surplus, admettre la propriété et rejeter l'héritage est chose tout à fait impossible; rien de plus facile que de dissimuler l'héritage sous la forme de donations anticipées, et les affections de famille, dès qu'on les admet et qu'on les encourage, sont capables de briser de bien autres digues.

Ainsi la propriété et l'héritage se trouvent justifiés, au point de vue utilitaire, par les raisons les plus décisives. Devant cette immense utilité sociale, les inconvénients qu'une pareille institution peut avoir ne tirent pas à conséquence ; ils ne prouvent qu'une chose, l'incurable imperfection de toutes les choses humaines. La disproportion immense des fortunes, d'une part l'extrême misère, de l'autre l'opulence démesurée, fournissent, sans contredit, un spectacle affligeant, et c'est là certainement l'argument qui a rallié contre la propriété le plus d'adversaires. Je ne veux ni dissimuler le mal, ni contester qu'il ne paraisse la conséquence inévitable du principe de la liberté du travail et du trafic, principe qui se confond avec celui de la propriété indivi-

duelle. A moins de combinaisons nouvelles dont rien ne nous permet de concevoir l'espérance, la science sociale ne connaît, à ce mal inévitable de l'inégalité démesurée, qu'un remède ou plutôt un palliatif assez incomplet : la charité privée et publique. Si le mal est inévitable, il faut s'y résigner pour le bien incomparablement plus grand qui provient de la même cause, mais il ne faut pas vouloir ni le taire ni l'exagérer. Je n'ai pas besoin d'insister sur ce qu'a d'affligeant ce spectacle de l'indigence dans une civilisation telle que la nôtre ; mais disons-nous, pour ne pas nous laisser entraîner par un si juste sentiment à de fausses conséquences, que c'est la nature et le hasard, nullement la propriété, qui font la misère. Cet indigent que nous plaignons est beaucoup plus intelligent que le sauvage ; j'ajoute qu'il est beaucoup plus riche ; c'est une vérité banale en économie politique. Et à qui doit-il cette supériorité ? — A la civilisation. Et d'où vient la civilisation ? — Du travail, qui, lui-même, a sa raison d'être dans la propriété. Quant à la richesse démesurée, on ne peut nier non plus qu'elle ne soit un mal. Trop souvent ses conséquences sont l'oisiveté et l'immoralité pour le riche, l'envie pour le pauvre, un luxe insensé qui absorbe pour une légère satisfaction une masse de travail qui pourrait servir à soulager bien des besoins réels ; mal immense auquel il n'y a qu'un remède trop souvent impuissant : une éducation et des mœurs qui tendent de leur mieux à développer chez les riches l'esprit de travail et de charité. Que répondre encore ? — Que ce mal immense est né-

cessaire pour un bien plus grand, que, partant, il est légitime suivant les principes de la doctrine utilitaire; la seule (nous considérons ce point comme désormais démontré) qui parvienne à justifier sérieusement le droit de propriété, tout en expliquant, et les critiques dont il a été souvent l'objet, critiques fondées sur une fausse appréciation de l'intérêt général, et les restrictions que cet intérêt général commande de lui apporter.

CHAPITRE IV.

De la légitimité de la famille.

Après la théorie de la propriété se place naturellement celle de la famille. Bien que la supériorité de la morale utilitaire y soit peut-être moins éclatante, parce que l'instinct fait ici plus que la volonté raisonnée, on verra cependant que, seule, elle peut légitimer cet instinct, et expliquer, au moins dans ses détails, l'organisation de la famille.

Ce qui constitue essentiellement la famille, c'est l'union durable de l'homme et de la femme, pour mettre en commun leur existence et élever leurs enfants, en un mot, c'est le mariage. « Sous quelque point de vue, dit Bentham, que l'on considère l'institution du mariage, on est frappé de l'utilité de ce noble contrat, lien de la société, base fondamentale de la civilisation. » En effet, se place-t-on au point du vue de l'éducation des enfants, le bon sens le plus superficiel reconnaît aussitôt la supériorité de l'éducation domestique sur le seul système qu'on puisse lui opposer : l'éducation par l'État. Dans l'âge où l'enfant a besoin, pour développer son corps, son intelligence, sa moralité, de soins constants et assidus, rien ne peut valoir en dévouement, en douceur, en obstination patiente, en intelligence des besoins et des instincts de l'enfant, la sollicitude paternelle et maternelle. Lorsque, parvenu à un âge

plus avancé, il commence à voler de ses propres ailes, sans cesser d'avoir besoin encore d'un maître et d'un guide, aucune autorité ne peut lui inspirer une vénération si salutaire que l'autorité paternelle, et un attachement qui lui rende la soumission si douce. La différence même des âges est admirablement appropriée par la nature pour cette correspondance de sentiments d'affection respectueuse d'une part, et de tendre autorité de l'autre. Ajoutons encore que l'éducation domestique laisse aux variétés de la nature et à la liberté humaine leur place légitime, tandis que l'éducation par l'État tend à violenter et à appauvrir la nature pour jeter tous les individus dans le même moule.

Au point de vue de la femme, l'immense utilité du mariage n'est pas moins évidente. Ce qui protége la faiblesse de la femme, c'est l'amour et le respect qu'elle inspire à l'homme comme épouse et comme mère ; ce qui la défend contre les instincts mauvais, ce qui l'arrache à une existence vicieuse ou frivole, ce sont les devoirs qu'elle doit remplir à ce double titre et dont elle est récompensée par des jouissances pures et infinies.

Pour l'homme, les joies de l'époux et du père sont le principal élément de son bonheur, et ces deux influences contribuent d'une part à l'adoucir et à l'épurer, tandis que de l'autre, elles retrempent son énergie à de nouvelles sources, en étendant au delà même de sa vie ses espérances et sa responsabilité.

L'utilité de la famille est immense, comme on le

voit, à tous les points de vue; mais elle est en même temps si évidente d'une part, et de l'autre, le mariage, avec les droits et les devoirs de l'autorité paternelle, résulte si directement des deux instincts les plus puissants de notre nature, l'amour et l'affection paternelle, qu'il semble y avoir quelque pédantisme à insister sur des vérités si évidentes, et à appliquer l'appareil d'une démonstration scientifique là où l'instinct commande d'une manière si claire et si impérieuse. Que venez-vous, nous dira-t-on, appliquer ici votre principe de l'utilité? Nous en avons un autre plus ancien et plus simple : *Sequere naturam.* — Oui; mais malheureusement il est fort dangereux; car, pour être logiques, ceux qui le professent devraient justifier également tous les instincts de la nature, sans distinction ni contrôle. Pour distinguer entre eux, pour encourager les uns, pour réprimer les autres, il faut un critérium supérieur, et quel autre peut-on appliquer si ce n'est celui de l'utile? Ne nous effrayons pas trop d'ailleurs de cette accusation de pédantisme scientifique, que la philosophie ne mérite réellement que lorsqu'elle remplace le bons sens vulgaire par des formules scolastiques qui peuvent souvent le fausser et qui jamais ne l'éclaircissent. Mais lorsqu'elle en développe réellement les idées, lorsque, par l'analyse, elle les ramène à leur principe logique et en augmente ainsi la précision, elle fait son devoir partout et toujours, dans les idées les plus simples comme dans les plus délicates. Et non-seulement elle fait œuvre de science, mais elle fait œuvre d'utilité; tant que les idées ne sont pas ra-

menées par l'analyse à leur dernière précision, le sophisme peut toujours les obscurcir et les fausser; et si, en démontrant la légitimité de la famille, on nous accusait de nous livrer à un stérile exercice de dialectique, il nous suffirait, pour répondre, de donner la longue liste des penseurs, aussi distingués par l'élévation du sens moral que par l'étendue de l'intelligence, qui l'ont méconnue, depuis Platon jusqu'aux socialistes modernes; il nous suffirait de renvoyer à nos romans contemporains, où le génie de l'analyse et l'éloquence de la passion sont tour à tour employés à discréditer le mariage, de trouver enfin dans nos mœurs les preuves trop visibles que le scepticisme n'a pas épargné les sentiments de famille. Et, pour combattre un pareil mal, pour lutter contre de pareils adversaires, croit-on qu'il suffise de faire vaguement appel à l'autorité des siècles, au bon sens, à la nature? Et si cela ne suffit pas, croit-on qu'il y ait une manière de raisonner plus convaincante pour l'esprit, plus persuasive pour le cœur, que de faire ressortir l'influence bienfaisante du mariage au double point de vue de la moralité, de la prospérité générales et du bonheur individuel? Au surplus, il nous suffit de quitter les généralités et d'entrer dans les détails pratiques pour faire voir, avec la plus parfaite évidence, que le principe de l'utilité peut seul nous servir de guide et rendre compte logiquement de l'organisation de la famille, telle que nous la comprenons.

En entrant dans cette voie, une première question se présente à nous; nous avons à prononcer entre la

polygamie et la monogamie. La question pourrait se présenter logiquement pour chaque sexe, et aurait ainsi une double face; mais la polyandrie est pour nous une monstruosité si choquante que nous croyons inutile d'en signaler les funestes conséquences : l'incertitude de la paternité, et, par suite, l'anéantissement des droits et des devoirs qui en résultent, son incompatibilité avec l'instinct même de l'amour, avec toute autorité maritale, tout dévouement de la part de la femme, toute influence morale réciproque, enfin l'avilissement qui en résulte pour la femme, réduite à n'être plus qu'un instrument de plaisir physique. Mais l'autre face de la polygamie, celle qui seule, dans l'usage, en a accaparé le nom, nous la trouvons en honneur, dans le passé et dans le présent, chez des peuples nombreux et assez civilisés. Il n'est donc pas possible d'invoquer contre la polygamie l'instinct de la nature; le principe *sequere naturam*, fût-il un juste critérium en morale, serait dans ce cas insuffisant; dès lors quel autre principe peut-on invoquer que celui de l'utilité? Dès qu'on se place à ce point de vue, le doute n'est plus possible, et les raisons abondent en faveur de la monogamie. D'abord la nature produit en nombre à peu près égal les individus de chaque sexe : la polygamie a donc pour effet d'interdire à un grand nombre d'hommes les jouissances et les bienfaits moraux de l'union conjugale. D'autre part, elle a pour effet de développer chez l'homme une jalousie dont les résultats sont de soumettre les femmes à une tyrannie abrutissante, de leur interdire toute liberté, tout

développement intellectuel, de les enfermer dans le gynécée. Les relations sociales perdent ainsi leur charme le plus vif, et ce qui contribue le plus à les adoucir et à les purifier. Ainsi abruties et tyrannisées, les femmes sont avilies encore par les désirs que la nature physique éveille en elles, par l'esprit de rivalité qui les pousse à rechercher les faveurs de leur époux, qui leur ôte la dignité sereine de la femme confiante dans l'amour et dans la loyauté de son mari, et qui remplace l'influence moralisante de celle-ci par des séductions corruptrices et énervantes.

Une autre question également résolue de manière diverse dans les mœurs des différents pays est celle de savoir entre qui le mariage doit être défendu, entre qui il doit être permis. L'union entre ascendant et descendant présente quelque chose de si monstrueux, elle est si universellement réprouvée, qu'on pourrait assez vraisemblablement, pour en légitimer l'interdiction, faire appel à la nature; la morale utilitaire, en montrant que cette réprobation tient à l'incompatibilité du sentiment de l'amour avec l'autorité paternelle d'une part, et le respect filial de l'autre, aurait tout au plus l'avantage d'une explication plus philosophique. Mais dans la ligne collatérale, la même unanimité n'existe plus, et l'esprit quelque peu exempt de préjugés sentira que l'interdiction ne peut s'expliquer par la seule nature, par le seul instinct. Dès lors, comment en rendre compte, si ce n'est par les raisons purement utilitaires? Consultez aujourd'hui sur ce point les philosophes et les jurisconsultes les plus nette-

ment hostiles au principe général que nous défendons, et demandez-leur pourquoi les mariages entre frères et sœurs ou même entre collatéraux plus éloignés sont interdits. Ils vous répondront *par une raison physiologique*, l'abâtardissement des races qui résulte des unions trop fréquentes entre personnes du même sang; ils vous répondront que, pour assurer les bons rapports sociaux, il est utile d'encourager les unions entre les différentes familles; ils vous répondront surtout qu'il est utile, en ôtant toute perspective d'un mariage possible, en présentant l'union entre parents comme un crime des plus graves, d'empêcher entre personnes qui vivent ensemble dès l'enfance, des relations précoces dont chacun comprend le danger au physique et au moral. C'est sur ces considérations d'utilité qu'ils feront reposer l'interdiction d'un acte qu'on entoure d'une sorte d'horreur religieuse qui peut-être elle-même n'est pas sans utilité.

Enfin, dans la question si épineuse du divorce, qu'invoque-t-on de part et d'autre, sinon des considérations utilitaires? Les partisans du divorce s'appuient sur l'inconvénient d'interdire aux époux qui ne peuvent vivre ensemble les plaisirs et les avantages d'une autre union, et de les jeter pour la plupart dans des relations illicites et inavouées, dont il est inutile de signaler les funestes conséquences. Les partisans de la perpétuité du lien conjugal répondent en invoquant l'intérêt des enfants qu'un second mariage va compromettre, et surtout la dégradation inévitable du mariage, si les divorces se mul-

tipliaient et si l'on s'accoutumait à y compter. Ce désordre compromettrait, disent-ils, l'éducation des enfants, la dignité de la femme, l'influence réciproque des époux l'un sur l'autre, en un mot presque tous les résultats avantageux de l'union conjugale.

Ainsi, dans toutes les questions un peu délicates que soulève l'organisation de la famille, la morale idéaliste en est réduite à ne pouvoir même pas formuler un principe, fournir un argument, et pourtant, si l'on en jugeait par les prétentions qu'elle affiche, elle serait là sur son terrain. Quels sont les mots que ses partisans ont sans cesse à la bouche? La conscience, le sens moral, l'instinct de l'humanité, la nature; or est-il des questions morales où la nature et l'instinct semblent jouer un rôle plus considérable, où, pour le vulgaire, la conscience semble dicter ses arrêts d'une manière plus immédiate, affecter davantage la forme d'une autorité en quelque sorte religieuse, indiscutable, est-il des questions, en un mot, où la morale idéaliste ait plus d'avantages que celles qui touchent à l'union des sexes, aux devoirs et aux droits de l'autorité paternelle? Et sur ce terrain, elle en est le plus souvent réduite à refuser le combat.

CHAPITRE V.

Questions politiques.

L'impuissance que nous venons de constater dans la morale idéaliste se manifeste plus clairement encore dans les questions politiques, dont nous allons aborder l'examen. Il est remarquable d'ailleurs que ses partisans l'avouent plus facilement, et que, se contentant de formuler en termes vagues quelques principes abstraits, ils s'en réfèrent volontiers, dans la pratique, à des considérations purement utilitaires. Mais cet aveu n'est-il pas lui-même une condamnation? Comment! nous aurions une faculté dont le rôle serait de nous apprendre directement, indépendamment de tout raisonnement et de toute considération d'utilité, ce qui est bien et ce qui est mal, ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter! Et dans ces immenses questions d'organisation politique dont la solution a de si graves conséquences, qui ont excité tant de grandes passions, inspiré tant d'admirables dévouements, elle serait muette, elle les abandonnerait au raisonnement libre de chacun et aux viles considérations d'utilité, comme à un auxiliaire inférieur! Quelle idée faudrait-il se faire de l'ordre et de la logique dans la nature intellectuelle pour admettre, sans révolte, une pareille pensée? Au surplus, même en négligeant tout ce qui touche au détail et à la

pratique, pour se renfermer dans les plus hautes généralités de la science politique, nous croyons pouvoir défier nos adversaires d'énoncer un seul principe sérieux, applicable, que nous ne puissions faire rentrer dans la formule supérieure de l'utilité. C'est ce que nous allons tâcher de démontrer.

Trois questions fondamentales composent la théorie de l'État, envisagée ainsi au point de vue le plus général :

1° Doit-il y avoir un État, une puissance publique? Je crois que, sans tenir compte de quelques sophismes insensés, on peut dire que la réponse affirmative est au-dessus de toute controverse ; je crois également superflu de faire ressortir la facilité avec laquelle on arrive à la justifier en l'appuyant sur le principe utilitaire, puisque, pour conclure à la légitimité de l'État, il suffit, dans ce système, d'en faire ressortir l'indispensable nécessité. Je crois enfin qu'aucun autre principe ne peut, avec quelque apparence de raison, lui disputer le privilége d'asseoir sur une démonstration logique cette incontestable vérité. Quel serait-il en effet? Celui de contrat social? Il est aujourd'hui universellement discrédité, et d'ailleurs nous espérons démontrer plus loin que le respect des contrats, loin d'être un principe premier, repose lui-même sur le principe de l'utilité. En appellera-t-on à la nature? Dira-t-on que l'État est légitime parce qu'il est naturel? D'abord, si l'on entendait par là qu'il est naturel comme la société ou le langage, en ce sens qu'il est le produit direct d'un instinct spécial, ce serait une

erreur manifeste : l'État est certainement de création humaine, et s'il est établi, c'est à cause de son utilité évidente ou plutôt de sa nécessité absolue. Si l'on entend seulement que l'homme devait naturellement en concevoir l'idée et la réaliser, rien n'est plus vrai ; mais peut-on en vérité poser en principe que toute chose dont l'homme a naturellement l'idée est par cela même légitime? Ce serait conclure du fait au droit. Or le fait, même universel, peut être une très-forte présomption en faveur du droit, mais une présomption n'est pas une démonstration scientifique. Dira-t-on que l'État est légitime parce qu'il est nécessaire pour protéger les droits des citoyens, le droit de propriété par exemple, et que par conséquent, de tous ces droits résulte le droit à la protection de l'État? Mais déclarer que l'homme a droit à une chose, uniquement parce qu'elle est utile à la protection d'autres droits, quel qu'en soit le principe, n'est-ce pas déjà une formule utilitaire? Que sera ce donc s'il est admis, comme nous croyons l'avoir démontré pour les plus importants, ceux de famille et de propriété, que ces autres droits reposent eux-mêmes sur la base de l'utilité générale?

2° Quels doivent être les pouvoirs de l'État? Quelle ligne de démarcation peut on tracer entre ces pouvoirs et la liberté des individus? Cette question est diversement résolue suivant les différentes écoles et les différents points de vue.

Les économistes professent en général à ce sujet une doctrine qui restreint autant que possible les

droits de l'État. Sans avoir besoin d'énoncer leurs motifs, je crois pouvoir affirmer, sans crainte d'être démenti, qu'ils reposent en général sur des considérations utilitaires (1). Il en est de même des arguments invoqués, pour aboutir à une conclusion directement opposée, par la plupart et par les plus intelligentes des écoles socialistes. Il en est de même encore des théoriciens politiques qui savent s'élever au-dessus des déclamations banales trop communes en pareille matière : je ne veux pas dire que, partant d'un principe juste, ils raisonnent toujours d'une manière exacte, et aboutissent tous à une conclusion vraiment conforme à l'utilité générale : ce que je constate seulement, c'est que les arguments qu'ils font valoir en faveur de leur système reposent sur une certaine utilité, plus ou moins étendue ou étroite, plus ou moins réelle ou chimérique, qu'ils prétendent lui reconnaître. Il en est ainsi de ceux, malheureusement trop nombreux, qui, au lieu d'assigner pour but à l'État le plus grand bien possible des individus qui vivent sous sa loi, ne se préoccupent que de la grandeur purement politique de la nation, ou plutôt du souverain ou de l'aristocratie qui la gouverne, et ne songent qu'à fabriquer un formidable instrument de domination et de conquête. Ils raisonnent mal sur l'utilité, mais ils raisonnent d'après l'utilité, car c'est une certaine utilité qu'ils poursuivent. J'en dirai autant, dussé-je encourir l'accusation de paradoxe,

(1) Je sais qu'il faut faire exception pour Bastiat.

des politiques qui assignent pour rôle à l'État de conduire les citoyens à la vertu, et lui accordent dans ce but des pouvoirs illimités. Certes je ne veux pas dire que leurs tendances générales soient facilement compatibles avec l'application exacte du principe utilitaire; mais, au moins dans la question de pouvoirs de l'État, c'est, qu'ils le sachent ou non, d'après ce principe qu'ils raisonnent, car ils ne donnent à ces pouvoirs une étendue si formidable que parce qu'ils les croient utiles pour procurer aux hommes le seul bien qu'ils reconnaissent, la vertu. C'est donc sur l'utilité des pouvoirs de l'État qu'ils fondent leur légitimité (1).

Je ne connais, quant à la question qui nous occupe, que deux systèmes qui prétendent s'appuyer sur un principe étranger et supérieur à l'intérêt public.

Le premier est celui des individualistes extrêmes, qui professent d'une manière absolue, au moins en théorie, que l'État doit être uniquement juge et gendarme, et qui donnent pour base à cette doctrine le raisonnement suivant : L'État tient ses droits des individus, et par conséquent ne peut en réclamer aucun qu'ils n'aient eux-mêmes : or tous les droits des individus se ramènent à un seul, le droit de repousser la violence et la fraude, le droit de légitime

(1) Je ne parle pas ici des études politiques qui ont pour objet d'indiquer à tel gouvernement, dont le principe est admis par hypothèse, les institutions propres à le conserver et à le fortifier; c'est là de la politique pratique à l'usage de tel ou tel peuple; elle n'a que des rapports indirects avec la théorie générale des droits et des devoirs de l'État.

défense : donc l'État ne peut avoir que le droit de maintenir l'ordre, de protéger les personnes et les biens contre les attentats qui les menacent.

On le voit, nous sommes en présence d'un principe absolu et tout à fait distinct de l'intérêt général. Ce principe peut, d'après un simple énoncé, paraître assez spécieux; mais il suffit de la moindre réflexion pour reconnaître qu'il conduit à des résultats inadmissibles; il paraît même impossible de prendre tout à fait au sérieux une doctrine qui aboutirait, si ses partisans pouvaient être logiques, à déclarer que l'État n'a le droit d'avoir ni une école, ni un hôpital, ni un musée, que le Code civil n'a qu'un objet, l'interprétation des contrats formés sans fraude ni violence, qu'il faut en rayer la meilleure moitié, c'est-à-dire toutes les dispositions impératives et d'ordre public, que le législateur fait acte de tyrannie quand il interdit les substitutions ou règle la puissance maritale ou paternelle, quand il reconnaît des héritiers réservataires, ou soumet à des conditions rigoureusement déterminées le divorce ou la séparation de corps, en un mot, quand il détermine l'état des personnes et la constitution de la propriété.

Voilà quelques-unes des conséquences logiques de la doctrine dont il s'agit. Elles suffisent, ce me semble, pour la faire apprécier. Si l'on veut juger la question en parfaite connaissance de cause, on peut se reporter à la remarquable étude de M. Dupont-White sur *l'Individu et l'État.* On verra ce que vaut cet individualisme extrême qui prétend interdire à l'État toute initiative, toute spontanéité, tout acte de

direction, d'encouragement et de tutelle ; on se convaincra que le système dont nous avons donné la formule, s'il se heurte dans l'application à des absurdités flagrantes, ne brille guère plus en théorie par sa logique et par l'accord de sa conclusion avec son principe. La conclusion, c'est que l'État est juge et gendarme, c'est qu'au premier rang de ses droits est le droit de punir : son principe, c'est qu'il n'a aucun droit que par délégation, aucun droit par conséquent qui n'appartienne à l'individu. Or l'individu a le droit de légitime défense, le droit de résister à tout attentat qui menace sa personne ou ses biens ; mais, quelque individualiste que l'on soit, il est impossible de lui reconnaître le droit de répression, le droit d'infliger une peine pour un fait accompli. Le principe qu'on met en avant conduirait donc logiquement plus loin qu'on ne le croit ; il conduirait à l'abrogation du Code pénal.

Mais ce principe lui-même, qu'est-il si, après l'avoir envisagé dans ses conséquences, nous le considérons dans son énoncé ? Rien qu'un pur sophisme : l'État, dit-on, n'est qu'une abstraction, les individus seuls sont des réalités. Le premier ne peut donc avoir aucun droit qui ne lui vienne des seconds. Je l'accorde ; mais la collection des individus, qui est, je suppose, une réalité, et qui se personnifie dans l'État, ne peut-elle utilement et justement exercer certains pouvoirs qu'il serait aussi dangereux qu'injuste d'abandonner à l'individu isolé ? Une société commerciale n'est, elle aussi, qu'un être de raison : cela empêche-t-il que la réunion des associés puisse

prendre sous sa responsabilité un acte qu'un seul associé ne pourrait faire?

Nous venons de réfuter une doctrine que la précision de sa formule conduit à des conséquences inacceptables; nous allons nous trouver en presence d'une autre qui semble devoir échapper à ce danger par le vague et l'imprécision de la sienne.

Elle consiste tout simplement à poser en axiome un mot, la liberté. Si le lecteur pouvait nous soupçonner un seul instant de vouloir nous attaquer au fond même de l'idée, il serait bientôt désabusé : nous ne voulons parler que du caractère qu'on prétend lui attribuer, en la posant comme un dogme, comme un principe évident, *à priori*, applicable d'une manière absolue partout et toujours, étranger et supérieur à toute considération d'intérêt social.

Pour constater si cette prétention est fondée, voyons d'abord ce qu'entendent au juste les partisans de ce système par ce mot général, *la liberté*. Si on le prenait dans le sens le plus étendu, leur doctrine ne serait autre chose que la négation même de l'État. Qu'est-ce en effet, en politique, qu'une liberté? C'est le droit pour chaque citoyen d'agir comme il lui plaît, sans que l'État puisse l'en empêcher ou l'en punir. La liberté absolue, ce serait le droit pour chaque citoyen de tout faire sans que l'État pût rien empêcher ni rien punir. Les hommes sensés qui nous parlent de la liberté politique comme d'un dogme ne peuvent évidemment pas la comprendre ainsi. Qu'entendent-ils donc par ce terme indéfini de liberté? Ils entendent l'ensemble d'un certain nom-

bre de libertés, telles que la liberté de conscience, la liberté d'enseignement, la liberté d'association. Nous ne voulons pas les chicaner sur le nombre de ces libertés essentielles et indiscutables, bien que nous pussions faire remarquer qu'il ne devrait y avoir à ce sujet ni doute ni divergence possible, si chacune des libertés était un axiome. Nous ne leur demanderons pas non plus si toutes peuvent être considérées comme ayant le même degré d'évidence et comme étant susceptibles d'une application également universelle, si, par exemple, à ce double point de vue, on peut mettre la liberté d'association sur le même rang que la liberté de conscience, et pourtant ici encore nous aurions le droit de faire observer que l'évidence axiomatique n'admet ni degrés ni exceptions. Nous laisserons volontairement de côté les libertés les plus discutables, ou du moins les plus difficiles à réaliser, sans danger, dans la pratique : nous prendrons à dessein celles qui paraissent le mieux placées au-dessus de toute controverse, la liberté de conscience et la liberté de discussion en matière politique, et nous nous demanderons s'il est possible de les ériger en principes absolus, applicables, sans restriction, partout et toujours, et indépendantes de toute doctrine particulière sur la nature de l'homme et de la société.

Pour parler d'abord de la liberté de discussion en matière politique, on peut dire qu'elle est aujourd'hui, du moins en principe et d'une manière générale, supérieure à toute contestation. Rien ne

nous paraîtrait plus absurde qu'un gouvernement, quelle qu'en fût la forme, fût-il le gouvernement de la majorité de la nation, qui interdirait en général de critiquer ses principes et de discuter ses actes. Mais, d'autre part, est-il possible, en posant la liberté de discussion comme un principe absolu, de soutenir qu'en tous temps et en tous lieux, sans qu'on puisse tenir compte d'aucune circonstance, il est illégitime d'apporter à son exercice une restriction quelconque? Ira-t-on jusqu'à prétendre qu'un pouvoir nouveau ne peut empêcher les partis hostiles de contester sa légitimité, qu'un journaliste a le droit imprescriptible de prêcher tous les jours à un peuple exaspéré par la misère que les riches l'exploitent et que le gouvernement l'affame, à une nation menacée d'une guerre formidable qu'elle n'a rien de mieux à faire que de se soumettre à l'ennemi, à une multitude superstitieuse que les lois du pays attentent à la majesté divine, à ceux que frappe la justice qu'ils sont des martyrs et non des coupables? Telles sont pourtant quelques-unes des conséquences auxquelles aboutit la notion idéaliste du principe de la liberté de discussion. Elles suffisent, ce me semble, à la condamner et à démontrer jusqu'à l'évidence qu'autant la discussion libre est légitime dans certains cas, autant elle est inadmissible et illégitime en certains autres; et comment cela se fait-il, sinon qu'elle est de nature à faire là plus de bien que de mal, ici plus de mal que de bien, que, par conséquent, sa légitimité est subordonnée à son utilité?

Mais j'entends d'ici l'objection ; Si vous partez de ce principe, vous sacrifiez la liberté; plus de limite aux empiétements de l'État sur l'indépendance de la pensée individuelle. De quelque question qu'il s'agisse, il trouvera toujours une excellente raison pour démontrer qu'elle ne peut être discutée sans danger. Serait-il donc vrai que nous fussions ainsi enfermés dans un dilemme insoluble, et obligés de choisir entre une liberté impraticable ou un despotisme abêtissant? Nous pouvons facilement éviter ce double écueil si nous savons appliquer avec intelligence le principe de l'utilité; en effet, où nous conduit ce principe? A nous demander, non pas si la discussion libre, par chaque individu, indépendamment de toute attribution politique, des intérêts de la nation et des actes du gouvernement, ne présente aucun danger, mais si en général elle n'a pas plus d'avantages que d'inconvénients; question qui revient en définitive à celle-ci : l'État, fût-il même la majorité de la nation, est-il infaillible, ou au contraire la nature de l'intelligence humaine n'est-elle pas telle qu'en tout ordre d'idées le progrès se fasse en remplaçant les opinions qui étaient celles de tout le monde par les opinions qui étaient celles d'un individu ou de quelques-uns? On le comprend, poser ainsi la question, c'est la résoudre, et la résoudre en faveur de la liberté. A côté de cette considération capitale en voici d'autres : en donnant ainsi aux convictions de la minorité le droit de se produire, on lui laisse l'espoir d'y ramener la majorité des esprits et, par cette sorte

de dérivatif, on prévient en elle la tentation, si naturelle à l'homme, d'appeler la force au secours de ce qu'il croit être la vérité ; on aiguise par l'habitude de l'examen et de la contradiction l'intelligence publique, on développe la moralité générale en distrayant sans cesse les esprits du culte des intérêts particuliers et des passions personnelles pour les ramener à celui des intérêts généraux et des passions patriotiques; on prépare ou l'on consolide la souveraineté d'une opinion publique éclairée, la seule ferme garantie des peuples, car elle n'est pas écrite dans une charte, mais gravée dans la nature des choses; on soutient les défaillances du pouvoir par une force toute-puissante, on oppose à ses empiétements et à ses abus un contrôle efficace. Telles sont les raisons, toutes d'utilité, sur lesquelles se fonde la légitimité, en principe, de la discussion libre. Elles sont telles que la liberté absolue, malgré les excès inévitables où la passion doit l'entraîner, est peut-être l'idéal d'une bonne législation sur ce point ; tant cette liberté de discussion est précieuse, et tant on peut craindre que les restrictions, même les plus sages en apparence, ne soient étendues et exploitées de manière à en paralyser l'efficacité et à en diminuer l'heureuse influence.

Mais, si l'utilitarisme sait justifier la liberté de discussion par des raisons solides et convaincantes, il ne la condamne pas a l'absurde en lui imposant partout et toujours une forme absolue. Il sait expliquer les restrictions que le bon sens et les nécessi-

tés pratiques peuvent quelquefois lui imposer. Dans les temps d'ignorance, aux époques où les nations sont déchirées par les factions hostiles, il reconnaît qu'une liberté trop étendue ne ferait qu'exciter des passions dangereuses sans rien produire des résultats féconds qu'on peut s'en promettre dans des circonstances plus heureuses; dans les moments de crise et de danger social, il constate qu'elle pourrait avoir pour effet d'entraver la puissance et l'unité du mouvement national; enfin, le développement plus ou moins grand des connaissances utiles, l'esprit plus ou moins juste et calme, le caractère plus ou moins réfléchi des peuples, lui paraissent autant de circonstances qui peuvent exiger des précautions exceptionnelles. C'est ainsi qu'il arrive à déterminer, en faveur de la liberté de la parole et de la presse, une conviction raisonnée, mais non inflexible, et sachant se plier aux diversités des civilisations et des circonstances.

En abordant la question de la liberté de conscience, nous rencontrons un principe qui paraît, plus qu'aucun autre, se prêter à la doctrine de nos adversaires; car je crois pouvoir affirmer qu'il n'en est aucun qui rallie aujourd'hui en une conviction plus ardente et plus unanime tous les esprits éclairés. Et pourtant, si l'on entre dans les détails de la pratique, on peut se convaincre que cette liberté n'est pas plus qu'une autre susceptible d'une application toujours absolue, lorsqu'on veut l'entendre dans un sens vraiment sérieux, et, au lieu de la renfermer dans le for intérieur, l'étendre à toutes les

pratiques par lesquelles peut se manifester et se propager une croyance religieuse.

J'écarte l'hypothèse, à peu près chimérique dans notre civilisation chrétienne, d'une religion qui blesserait la morale publique; je veux bien aussi envisager comme impossible le cas où des idées politiques se mêleraient à la propagande religieuse et voudraient abuser de l'ascendant qu'elle donne au prêtre sur des esprits simples pour les lui asservir dans un ordre d'idées qui ne doit avoir rien de commun avec la foi. Je suppose une religion digne de ce nom et qui, en outre, sache se tenir à sa place. Même dans cette hypothèse, il me paraît impossible de méconnaître qu'au milieu de la diversité des cultes, il peut y avoir certaines pratiques dont le caractère, en quelque sorte provocateur, soit pour l'ordre public un danger que l'État ne peut tolérer, certains excès de zèle dans la propagande, estimables peut-être dans leur principe, mais incompatibles avec les conditions d'une société bien réglée. Que ces exceptions soient rares, que l'autorité doive apporter en ces matières un extrême discernement, une délicatesse particulière, rien n'est plus évident; mais il ne paraît pas moins certain qu'au sens rigoureux des termes la liberté religieuse ne peut être absolue.

Au surplus, ce n'est pas à cette objection, toute secondaire, que je veux m'arrêter; je veux considérer le principe de la liberté religieuse au point de vue purement théorique, au point de vue où il paraît aujourd'hui indiscutable à bon nombre d'esprits qui s'étonnent et s'indignent des attaques dont il est

l'objet. En me plaçant sur ce terrain, je veux faire voir, s'il est possible, qu'au lieu d'être un axiome supérieur à tout examen, la liberté religieuse est une doctrine particulière, conséquence d'une certaine manière de comprendre le rôle de la foi, son essence et sa fin, corollaire d'une certaine conception religieuse qui, pour être, j'en suis convaincu, celle de notre temps et celle de l'avenir, n'en est pas moins rejetée encore aujourd'hui par bon nombre d'esprits, et obscure pour la plupart de ceux qui en admettent les conséquences. Il me suffit, pour faire cette démonstration, de supposer une religion qui se croie absolument vraie, et de plus, à peu près ou tout à fait imperfectible, qui s'arroge le monopole de l'édification morale et religieuse, qui professe que hors d'elle il n'y a qu'erreur et corruption, que l'humanité ne peut être sauvée en ce monde et en l'autre que si elle croit à certaines formules dogmatiques et accomplit certaines pratiques déterminées; il est clair que la liberté de l'esprit humain ne présente pour elle que des dangers, et que le premier devoir de l'autorité qui la représente est d'empêcher que des doctrines contraires à la foi ne puissent se produire et se propager; il est également certain que, ce but étant donné, l'intolérance, sous les formes les plus variées, depuis les persécutions les plus cruelles jusqu'aux influences les plus indirectes, n'est pas un moyen aussi impuissant qu'on a essayé de le faire croire. Supposons, au contraire, avec une doctrine opposée, que le domaine exclusif de la religion soit celui du sentiment et de la

moralité, que son but unique soit l'édification, que les dogmes n'aient de mérite qu'autant qu'ils concourent à ce but essentiel, et que leur efficacité dépende moins de leur valeur intrinsèque que du degré de sincérité et de ferveur avec lequel on adopte les principes d'une religion et l'on en pratique les œuvres ; il ressort de ce point de vue, comme conséquence immédiate, que l'intolérance ne peut servir à propager le véritable esprit religieux, et que la rivalité des diverses croyances est, au lieu d'un mal, un bien essentiel, puisqu'elle sert à chacune d'elles de stimulant, et en fait sortir plus abondante la moisson de vertus et de consolations qu'elle porte en germe. Supposons en même temps que la vérité religieuse soit, comme toutes les autres, susceptible de progrès, et ce sera une nouvelle raison pour la mettre au concours de tous les esprits et pour permettre à l'intelligence humaine de s'y appliquer librement.

On le voit, la question de la liberté de conscience reçoit une solution différente dans deux conceptions religieuses opposées : pas plus qu'aucun autre problème moral, elle n'est tranchée par un décret absolu et primitif de la raison; comme tous les autres, elle ne se résout que par l'étude attentive de la nature humaine et des moyens les plus propres à assurer la satisfaction de ses instincts.

Nous venons d'examiner deux applications spéciales de la liberté de penser et d'écrire : que si nous prenons ce principe lui-même dans sa plus haute généralité, il peut sembler d'abord que nous touchions à une vérité si élevée et si abstraite, qu'elle dé-

passe la portée des arguments précis et positifs dans lesquels se complaît la méthode utilitaire. Est-il vrai qu'il en soit ainsi? Ou ne serait-ce pas simplement qu'il s'agit ici d'intérêts plus élevés et plus abstraits? Certes celui qui aujourd'hui nierait radicalement la liberté de penser, et voudrait nous imposer, dans chaque ordre de connaissances, des opinions d'État, si l'on peut ainsi parler, celui-là mériterait d'être qualifié d'insensé. Est-ce à dire pourtant qu'on pût entendre ce mot au sens propre, et considérer cet homme comme privé d'une des idées premières qui constituent l'essence même de la raison, lui et tous ceux, plus nombreux qu'on ne le croit, qui, sans énoncer le même principe, se contentent de l'appliquer, quand il leur convient de le faire? En serait-on réduit à défendre la cause de la tolérance en excommuniant de la raison celui qui la combat? Ne vaudrait-il pas mieux essayer de le convaincre, et ne pourrait-on espérer de le faire en lui tenant à peu près ce langage :

« Vous admettez sans doute que c'est en soi un bien pour l'homme que de savoir, de connaître la vérité; vous admettez également que, sur chaque question, les individus et les sociétés ont des opinions différentes, qui ne peuvent être vraies toutes à la fois; vous admettez enfin que, l'esprit humain étant organisé pour tendre à la vérité, lorsque des opinions opposées lui sont offertes, il choisit le plus souvent celle qui est vraie ou du moins la plus vraie des deux; c'est ce qui explique le progrès de l'intelligence générale, c'est pourquoi chacun de nous a

plus d'idées justes que n'en pouvait avoir un Franc, compagnon de Clovis. Si vous m'accordez ces trois points (1), vous serez obligé de convenir encore que le progrès intellectuel ne se fait pas d'ensemble et par une évolution simultanée de tous les esprits, qu'il germe d'abord dans la tête d'un ou de quelques individus, qui s'avisent les premiers que telle idée, généralement acceptée comme vraie, est fausse, se hasardent à le dire, et finissent par attirer à eux la majorité des esprits. Or comment peuvent-ils le faire? En usant de la liberté qui leur est donnée de penser et d'écrire; car, si cette liberté n'existait pas, il est évident que la tyrannie intellectuelle s'exercerait au profit des idées de la majorité et aurait pour effet d'empêcher un homme supérieur de les combattre et de les transformer. Donc, sans liberté, pas de progrès possible; j'ajoute, pas de convictions intelligentes et sérieuses, car les idées ne se fortifient et ne se développent que par la contradiction, et ne méritent une véritable autorité que par une lutte incessante dont elles sortent toujours victorieuses (2); sans liberté l'esprit croupit dans des préjugés héréditaires, auxquels il se soumet par habitude plutôt qu'il n'y adhère par un assentiment rationnel; sans liberté l'esprit devient ce qu'il est

(1) Je suppose que celui à qui je m'adresse les concède, non qu'ils me paraissent indémontrables, pas plus qu'aucune autre vérité d'observation et de raisonnement, mais parce que cette discussion m'entraînerait trop loin, et qu'il me suffit de démontrer que le principe de la liberté de penser n'est pas une notion *à priori*, en indiquant sommairement la filière d'idées par laquelle il faut passer, selon moi, pour y abontir,

(2) Voy. John Stuart Mill, *De la liberté*, ch. 2.

en Chine. Peut-on songer, si la liberté rend de tels services, à mettre en parallèle les dangers qu'elle peut avoir, les idées fausses qu'elle jette dans la circulation, et dont quelques-unes peuvent séduire l'intelligence publique, et devenir l'opinion de la majorité? Non; les inconvénients ne peuvent évidemment ici être comparés aux avantages; donc la liberté de penser et d'écrire produit plus de bien que de mal, donc elle est utile, donc elle est légitime. »

Pense-t-on qu'une telle manière de raisonner ne soit pas plus convaincante, plus scientifique, plus libérale qu'un pur anathème jeté à leurs adversaires par les apôtres de l'intelligence et de la tolérance? Ajoutons qu'elle nous permet de comprendre comment l'idée de la liberté intellectuelle, faible d'abord et obscure, s'est éclaircie et fortifiée, comment nous avons le droit de nous en glorifier comme d'une conquête, comment elle n'a jamais été si parfaitement comprise, si profondément sentie que dans notre siècle d'analyse et de critique, habitué à reconnaître partout le mélange du vrai et du faux, à suivre les voies compliquées du progrès intellectuel et de l'évolution des idées, comment, en un mot, la tolérance est fille de la critique.

3° Pour en finir avec la théorie de l'état il nous reste à examiner une troisième question qui peut être formulée ainsi : quelle doit être la forme du gouvernement et spécialement le degré d'intervention des citoyens dans le gouvernement?

Ici il me paraît vraiment inutile d'insister pour démontrer que tout est variable, relatif, subordonné

aux circonstances et aux intérêts divers des peuples, que toutes les formes du gouvernement, même le despotisme, peuvent avoir, à tel moment donné, le u utilité et partant leur légitimité; il me semble que ce sont là des vérités qu'aucun esprit sérieux ne peut contester. Si l'on s'attachait à certaines apparences, on croirait devoir faire exception pour un assez grand nombre de démocrates, qui, en préconisant la démocratie et spécialement l'une de ses institutions, le suffrage universel, semblent bien les placer au-dessus de toute considération d'utilité sociale, et en faire une condition absolue de légitimité pour tous les gouvernements sans exception. Mais je ne puis croire que ce soit là véritablement leur pensée et qu'ils soient prêts à déclarer que saint Louis n'était pas roi légitime, parce qu'il n'avait pas été nommé par le suffrage universel. Je pense donc qu'il m'est permis, sans craindre de contradiction, d'affirmer que, dans la question qui nous occupe, tout dépend des circonstances, et que l'intérêt du peuple est le seul principe général qu'on puisse poser; car seul il peut s'accommoder aux nécessités diverses de la pratique. Je pourrais donc m'arrêter ici en constatant que la doctrine idéaliste est contrainte à refuser le combat; mais je veux répondre à une objection assez spécieuse qu'on pourrait élever contre nos conclusions. Soit, dirait-on, vous prouvez fort bien qu'il est impossible de formuler ici aucun principe absolu, si ce n'est celui de l'intérêt général; mais ce principe lui-même n'est-il pas tellement vague que tout le monde puisse s'en prévaloir? n'est-il pas la négation même

de la science politique qu'il réduit à l'empirisme? Quand vous avez dit à un peuple : cherchez le gouvernement qui vous convient le mieux, croyez-vous lui avoir été d'un grand secours?

Est-il vrai que ce soit là la conséquence de la doctrine utilitaire, et que nous soyons réduits à cette alternative de n'avoir aucun système politique ou d'en adopter un, absolu, inflexible, en nous condamnant à l'appliquer partout, en dépit de la variété des faits et de la nécessité des choses? Je ne le crois pas; je ne pense pas que la doctrine utilitaire aboutisse à cette impasse. Que nous dit-elle en effet? Que le gouvernement légitime, pour un peuple donné, est celui qui lui vaut le mieux, qui s'approprie le mieux à la satisfaction de ses intérêts. Que nous apprend de son côté l'histoire? Qu'en fait les gouvernement varient à l'infini dans les détails, que telle institution, excellente ici, est inapplicable là. Est-ce à dire d'une part que, parmi cette diversité des faits, il soit impossible de saisir quelques traits communs, quelques types généraux, autour desquels on puisse les grouper, et s'élever ainsi du particulier au général? Est-ce à dire, d'autre part, que faisant abstraction de toute circonstance spéciale, n'envisageant que les conditions générales de l'humanité, on ne puisse examiner quelle forme de gouvernement y correspond le mieux et paraît en général plus appropriée au but que poursuit toute société humaine, qu'on ne puisse remonter du réel à l'idéal? Il serait singulier qu'on le méconnût aujourd'hui, car il y a plus de deux mille ans qu'Aristote affirmait cette

idée à la fois si simple et si féconde, qui seule peut maintenir la science politique dans un juste milieu entre l'empirisme et l'utopie. « L'homme qui prétend posséder la science politique, nous dit Aristote, doit savoir quelle est la meilleure forme de gouvernement et à quelle condition il serait aussi parfait qu'on peut le désirer, indépendamment de tout obstacle extérieur; et d'autre part il doit savoir quelle constitution il convient d'adopter selon les peuples divers, dont la majeure partie ne saurait probablement recevoir une constitution parfaite : ainsi, quel est en soi et absolument le meilleur gouvernement, et quel est aussi le meilleur relativement aux éléments qui sont à constituer, voilà ce que doit savoir le législateur et le véritable homme d'État. »

L'utilitarisme a donc le droit d'avoir en politique un idéal, et de se demander, en négligeant les détails qui dépendent trop évidemment de la diversité des circonstances, en se tenant à un certain degré de généralité, quelle est la forme de gouvernement qui semble le mieux correspondre aux conditions de toute société humaine, qui peut être considérée en théorie comme la plus utile et par conséquent la plus légitime, comme un idéal duquel on doit tendre autant que possible à se rapprocher toujours dans la pratique. Cette question fût-elle actuellement insoluble, cela ne prouverait qu'une chose, c'est que la science politique est encore fort incomplète, nullement que la doctrine utilitaire la condamne à ne point exister. Mais en est-il réellement ainsi, et, parmi les différentes formes de gouvernement dont

l'histoire nous donne le spectacle, ne pouvons-nous fixer notre préférence en l'appuyant sur des raisons précises et démonstratives?

Il semble, au premier abord, qu'on doive, encore aujourd'hui, poser la question comme le fait Aristote, entre la monarchie, l'aristocratie et la démocratie, entre le gouvernement d'un seul, celui de quelques-uns et celui de tous.

Pourtant si l'on tient compte des conditions de notre civilisation moderne, il me semble que le problème se simplifie. En effet, dans le gouvernement d'une grande nation, il est facile de distinguer deux éléments, d'une part l'impulsion première qui imprime ses mouvements au corps social et qui les dirige, qui détermine les principes essentiels, les tendances dominantes de l'action politique; d'autre part, le mécanisme administratif qui a pour but de faire passer ces principes dans les faits, d'en poursuivre l'application dans les détails de la pratique. Or, de ces deux fonctions essentielles dont se compose le gouvernement d'une nation, qui oserait aujourd'hui soutenir que la première et la plus importante doive, en théorie, appartenir à un seul homme, qu'un peuple n'ait en principe aucun droit d'intervenir dans les affaires et qu'incapable par nature de discerner sa voie, il n'ait rien de mieux à faire que de s'en remettre à la volonté d'un maître? L'influence supérieure de l'opinion publique est aujourd'hui un principe au-dessus de toute controverse; il n'est guère plus contestable que cette influence ne doive être régularisée et personnifiée dans des institutions

qui en assurent la prédominance. La seule question de principe qui puisse se poser est donc celle-ci : Quel doit être le caractère de ces institutions? doivent-elles être aristocratiques ou démocratiques? La direction suprême de la société doit-elle, en définitive, appartenir à tous les citoyens, ou à un certain nombre de privilégiés?

Cette question, si on l'envisage, comme nous le faisons maintenant, en pure théorie, ne me paraît guère, je l'avoue, susceptible d'une discussion sérieuse, car il est évident qu'il faut ici laisser de côté tous les arguments qu'on peut tirer de la comparaison de diverses sociétés dans lesquelles les deux éléments coexistent et se combinent différemment, de manière que l'aristocratie semble prévaloir d'un côté, la démocratie de l'autre. Pour juger des tendances essentielles de l'aristocratie et de la démocratie, il faut prendre les deux types purs, d'une part, une démocratie où la majorité du peuple a seule tous les pouvoirs, de l'autre, une aristocratie où un corps privilégié s'est entièrement subordonné le reste du peuple et ne lui a laissé aucun droit politique. Telles sont, d'un côté, la démocratie américaine, de l'autre, l'aristocratie féodale, au XIIe siècle par exemple.

La comparaison ainsi établie, le plus simple raisonnement, d'accord avec l'expérience historique, démontre que le but dominant d'une aristocratie est nécessairement de maintenir ses priviléges et d'en tirer le plus d'éclat et de bien-être possible : elle n'est pas organisée pour le bien de la nation, mais

pour son propre bien. Ces deux objets peuvent s'accorder quelquefois, par exemple s'il s'agit de repousser une invasion et de défendre l'indépendance nationale, mais plus souvent ils sont distincts ou opposés. Une aristocratie absolue considère comme indifférent le bien-être matériel du peuple; si, dans une démocratie, il est indispensable que tout le monde vive passablement, ici il n'est pas même nécessaire que tout le monde vive, et il est inutile, en dehors de la classe privilégiée, que personne vive bien. La prospérité matérielle du peuple est plutôt de nature à inspirer la défiance, car il est à craindre qu'elle n'éveille en lui des velléités dangereuses; son développement intellectuel et moral serait encore plus inquiétant. Parce qu'elle a accaparé le pouvoir, la classe privilégiée est condamnée à accaparer aussi le bien-être et l'intelligence. Telles sont, dans leur affreuse simplicité, les tendances naturelles de l'aristocratie; tendances qui peuvent être combattues par la charité, l'amour des plaisirs de l'esprit, la crainte de la révolte, les rivalités à soutenir contre les nations voisines, l'ambition novatrice de certains membres puissants sortis du sein même de la classe privilégiée, mais qui n'en constituent pas moins le fond et l'essence de l'esprit aristocratique (1).

(1) Je n'envisage, on le remarquera, l'aristocratie qu'au point de vue exclusivement politique, et je ne traite que de ses défauts comme système de gouvernement. Je ne parle pas des vices qu'entraine presque nécessairement, dans les classes privilégiées, la certitude d'une supériorité qui n'a pas besoin d'être méritée et qui ne peut être compromise; je laisse de côté les haines que provoque toute inégalité artificielle, la dégradation que sèment autour d'eux des hommes riches et puissants, qui ont besoin d'instruments pour leurs passions et de flatteurs pour leur

Plaçons en regard le tableau de la démocratie absolue, et, laissant pour le moment de côté les objections qui peuvent résulter de son inexpérience naturelle et de son inhabileté dans les moyens, ne considérons que ses instincts primitifs et ses tendances fondamentales. Quelques-uns s'occupent des intérêts de quelques-uns, tous s'occupent des intérêts de tous; par nature la démocratie veut le bien de la nation sans acception de personne; ce but essentiel atteint, ses sympathies naturelles la portent à consacrer le surplus des forces que la société peut mettre en commun au soulagement matériel et au progrès moral de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. Que cette prédilection puisse quelquefois l'entraîner trop loin, je ne le nie pas et je ne puis contester que la démocratie ne cède trop facilement à un déplorable instinct d'envie contre les seules inégalités qu'elle ne puisse faire disparaître, les supériorités d'intelligence et de fortune; mais les premières ont peu à craindre d'elle; elle ne peut les atteindre, au moins directement, législativement. Les secondes sont plus exposées, mais en admettant que la minorité riche soit défavorisée par le législateur, elle ne peut en souffrir beaucoup, pourvu que le principe de la propriété individuelle soit respecté; et si l'on sait s'élever au-dessus des préjugés que peuvent faire naître les circonstances particulières

vanité, l'atteinte que portent aux sentiments de famille les priviléges de la progéniture, les inconvénients économiques que présentent, au point de vue de la production, du crédit, de la circulation des richesses, les lois qui ont pour but d'assurer à perpétuité la splendeur du nom, et d'empêcher la division des propriétés, c'est-à-dire la diffusion du bien-être.

à une époque et à un pays pour considérer la nature des choses, on reconnaîtra, je pense, qu'une société démocratique où la majorité a besoin du travail, l'exerce librement et en peut tout espérer, une telle société est naturellement laborieuse. Or rien ne fait si bien comprendre la légitimité de la propriété que de la considérer à chaque instant comme le stimulant et la récompense du travail, et il n'est aucune société où une grave atteinte portée à la propriété entraîne un trouble aussi immédiat et aussi étendu que dans une société démocratique et industrieuse. Il est donc permis d'affirmer que la propriété y sera en général respectée et que la classe riche n'aura à craindre aucune injustice grave, en admettant qu'elle ne puisse échapper à la défaveur dont elle est menacée dans une démocratie.

Si le parallèle que nous venons de faire entre les tendances essentielles de l'aristocratie et de la démocratie est exact, nous avons le droit de conclure avec M. de Tocqueville (1) que le but de la première est mauvais, puisqu'elle tend « à monopoliser dans les mains du petit nombre la richesse et le pouvoir, » et que le but de la seconde est légitime puisqu'elle tend « en général au bien du plus grand nombre, car ses lois émanent de la majorité des citoyens, laquelle peut se tromper, mais ne saurait avoir un intérêt contraire à elle-même. »

Ajoutons que l'aristocratie ne subsiste que par l'immobilité, que la démocratie vit de mouvement

(1) *Démocratie en Amérique*. Édit. 1842, t. II, chap. 6, p. 103.

et de progrès, et, par la sollicitude incessante de tous pour les intérêts publics, crée une force immense que les gouvernements les plus savamment organisés peuvent difficilement égaler. N'oublions pas surtout qu'elle a l'avantage, en appelant tous les citoyens au gouvernement de la chose publique, d'étendre la sphère de leurs idées, d'élever leur esprit, de développer en eux le sentiment de leur dignité, de fortifier et d'éclairer leur patriotisme par l'habitude de s'occuper des intérêts publics et de les confondre avec les leurs, et nous serons, je crois, autorisés par assez de raisons positives et concluantes, puisqu'elles reposent sur le calcul des intérêts généraux, à affirmer que la démocratie est préférable à l'aristocratie, qu'en théorie le peuple entier doit être le premier et le principal organe du gouvernement.

Faut-il en conclure qu'il doive être le seul, ou du moins qu'il doive être omnipotent et que ses agents doivent lui être subordonnés à un tel point que leur rôle unique soit d'être attentifs à ses moindres caprices et de suivre docilement en tout son inspiration du moment? Non sans doute; et c'est là que gît le danger de la démocratie, c'est de là que provient la difficulté de l'organiser. L'omnipotence du peuple a de graves inconvénients qui frappent l'esprit le moins attentif. Lorsque, non contente d'imprimer au gouvernement une direction générale, la démocratie veut s'emparer de tous les pouvoirs, entrer dans les détails de l'administration et se faire l'exécutrice de ses propres volontés, on a souvent signalé à sa charge

des défauts inévitables : sa passion désordonnée pour le changement, l'instabilité de ses résolutions, quelquefois inintelligentes ou irréfléchies, sa maladresse et l'étroitesse de ses vues dans le choix des moyens, sa prédilection pour les hommes sortis de son sein ou les charlatans flatteurs de son pouvoir, et par suite l'inconvénient de voir souvent la puissance publique confiée à des mains incapables ou indignes, son inaptitude à diriger les affaires de la politique extérieure avec la finesse et la persévérance qu'elles exigent en général, la mollesse qu'elle montre trop souvent quand il faut faire à un but éloigné et nécessaire des sacrifices présents, longs et pénibles. Tous ces motifs doivent, ce me semble, porter les démocrates les plus sincères à désirer que la souveraineté du peuple soit tempérée par des pouvoirs assez forts et assez indépendants pour lui résister souvent, pour la diriger quelquefois, pour conserver aux classes éclairées leur ascendant légitime, et appliquer aux choses politiques le principe de la division du travail, en ne demandant au peuple que ce qu'il est par-dessus tout capable de donner, l'impulsion générale, et en réservant les difficultés de la pratique, les combinaisons délicates qu'exige la mise en œuvre à des hommes spécialement exercés au maniement des intérêts généraux, recrutés d'ailleurs par l'élection et soumis par conséquent au contrôle supérieur de l'opinion publique. Mais ces pouvoirs comment les organiser? C'est ici une question qu'il faut sans doute faire la plus large part aux traditions et aux circonstances diverses. Est-ce à dire

qu'il soit impossible de poser aucun principe théorique d'utilité générale? Nous ne le pensons pas (1), mais nous ne pouvons aborder cette question qui nous entraînerait trop loin de notre sujet. Peut-être le lecteur trouve-t-il qu'au lieu de poursuivre notre démonstration, nous nous sommes arrêté trop longtemps sur une question politique : nous ne croyons pas cependant nous être abandonné à une digression oiseuse. Il nous semblait utile à la cause que nous soutenons de faire voir avec quelques développements que, tout en répudiant les théories absolues qui ne peuvent se prêter aux exigences de l'application, l'utilitarisme peut, en politique, se créer un idéal et qu'il n'a besoin pour cela que d'appliquer aux faits de cet ordre sa méthode ordinaire, la recherche du bien général et des moyens les plus propres à la réaliser.

(1) Prenons-en deux exemples. C'est une vieille vérité que la théorie de la division des trois pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, si vieille qu'à y regarder de près elle aurait besoin peut-être, en plus d'un point, d'être corrigée ou complétée; mais quoi qu'il en soit, le fond subsiste. Or ce fond, quel est-il? C'est que ces trois fonctions ont besoin d'être réparties et organisées différemment parce qu'elles exigent des aptitudes différentes, représentent des intérêts divers dont aucun ne doit être sacrifié à l'autre, et ne pourraient d'ailleurs, sans danger pour la liberté, être réunies dans les mêmes mains, parce qu'en un mot leur division est conforme à l'intérêt général. Dans la question, si controversée aujourd'hui, des mérites et des dangers de la centralisation, nous voyons les deux opinions s'appuyer sur des considérations puisées à la même source.

CHAPITRE VI.

Du droit social de punir.

A la théorie générale des droits et devoirs de l'État, succède naturellement une théorie qui n'en est qu'une application spéciale, celle de la pénalité. D'après quel principe doit-on résoudre quand elle se pose cette double question : Y a-t-il lieu à punir? Quelle doit être la gravité de la peine?

Je ne conçois comme possibles que trois principes :

1° Celui du mérite et du démérite, qui donnerait la solution suivante : il y a lieu à punir quiconque fait le mal sciemment, et la peine doit être proportionnée à la perversité dont le coupable a fait preuve.

2° Celui de l'utilité, d'où se déduit la formule suivante : il y a lieu à punir quand cela est utile au bien général, et dans la proportion la plus utile au bien général.

3° Enfin un principe bâtard, composé de la réunion des deux autres, d'où résulte cette solution mixte : il faut, pour punir, qu'il y ait culpabilité morale de l'agent et utilité sociale de la peine. Celle-ci doit être proportionnée à l'intensité de ces deux causes.

La première doctrine s'accorde parfaitement avec les tendances de la morale idéaliste. — Dans ce sys-

tème, la pénalité ne serait que l'application de l'idée du juste; sa mesure serait donnée immédiatement par l'instinct de la conscience. Malheureusement elle aboutit à des conséquences pratiques devant lesquelles l'esprit le plus systématique serait obligé de reculer. Dire que la peine doit être proportionnée au démérite, ce serait déjà contredire singulièrement toutes les législations et toutes les données du sens commun; mais proclamer qu'il faut punir tout acte fait dans une intention immorale, c'est se heurter à une absurdité flagrante. Aussi nos adversaires, ne voulant pas abandonner au principe seul de l'utilité une théorie aussi importante, se sont rabattus sur la troisième doctrine; son caractère indécis présente dans la discussion de grands avantages : quand on se trouve dans un cas où les raisons utilitaires crèvent les yeux, on n'hésite pas à les reconnaître; quand elles apparaissent d'une manière moins évidente, on fait appel au principe du démérite, et l'on se trouve d'accord avec le vulgaire, qui ne voit le plus souvent dans la peine que la satisfaction de cet instinct naïf qui nous rend odieux l'auteur de tout acte moralement mauvais. Aussi cette doctrine jouit-elle aujourd'hui d'une faveur assez générale et est-elle arrivée à accréditer l'opinion que la doctrine rivale, celle qui veut expliquer la peine par la seule utilité, n'est qu'un paradoxe contraire à la raison pratique et au sens moral. Nous aurons donc, à la fois, à nous justifier de cette accusation et à la rétorquer contre nos adversaires.

La première objection qu'on nous fait est celle-ci :

si l'utilité sociale est le seul principe de la peine, comment ne punit-on pas celui qui fait innocemment un acte nuisible ?

Je réponds d'abord en niant le fait ; on punit souvent, et avec raison, un homme qui a fait un acte nuisible, mauvais, illégal, ignorant qu'il fît mal, ou croyant même bien faire. Les lois arbitraires, comme par exemple les lois sur les douanes, les règlements des administrations locales, sont appliquées tous les jours contre des personnes qui ne les ont pas connues, et qui, par conséquent, n'ont pas cru mal faire. Je ne pense pas qu'on songe à répondre en invoquant la fiction : *nemo censetur ignorare legem.* Ce serait être par trop peu philosophe que de prendre une fiction légale pour une réalité. Seulement on dira peut-être : les personnes dont il s'agit sont au moins coupables de ne pas connaître les lois du pays où elles vivent. Mais, en vérité, l'argument ne serait guère plus sérieux, quand on songe à l'état d'ignorance et de stupidité dans lequel vivent la plupart de ceux sur lesquels tombent les peines dont il s'agit. D'ailleurs, je puis invoquer un autre exemple plus saillant : dans les crimes et délits politiques, on punit, et avec raison, de peines très-graves, des hommes qui ont fait acte d'héroïsme, en exposant leur vie pour une cause qu'ils croyaient juste et sacrée (1).

(1) Leur acte n'en est pas moins un acte coupable, nous dira-t-on. Il faut s'entendre : veut-on dire par là qu'ils ont démérité ? — Je le nie ; je ne reconnais de démérite que dans l'acte commis contrairement à ce que l'agent croyait être le bien. Veut-on dire qu'ils se sont trompés, que leur acte est réellement réprouvé par la saine morale ? — Cela est incontes-

Mais alors, dit-on, pourquoi ne punit-on pas le fou, l'enfant, le monomane, qui fait un acte nuisible? C'est évidemment parce qu'ils sont innocents; la société qui aurait intérêt à empêcher l'acte, s'arrête devant l'innocence de l'agent. Je le nie encore : la société aurait intérêt à empêcher l'acte, mais elle ne peut obtenir ce résultat par la peine; la peine n'empêcherait pas qu'un autre fou, un autre enfant, un autre monomane, ne renouvelât le même acte le lendemain. Ce serait une souffrance inutile, un mal en pure perte, une contradiction au principe de l'utilité, et voilà pourquoi la société ne punit pas, tandis qu'elle condamne souvent aux peines les plus graves l'insurgé qui peut-être a cru exposer sa vie pour une cause juste et bonne.

Voilà pour la légitimité de la peine.

Quant à la proportion, on ne nie pas que l'utilité sociale n'y soit pour beaucoup; la vérité est trop évidente pour être contestée : le faux monnayeur est beaucoup plus puni que le voleur, et il est presque toujours moins immoral, car il aperçoit moins bien le mal qu'il fait; le voleur avec effraction

table, mais ne fait rien à notre question. Il faut être attentif, dans la discussion qui nous occupe, à ne pas jouer sur les mots. Ainsi l'on formule quelquefois la doctrine que nous combattons en disant que la légitimité de la peine exige deux conditions : 1° que la société ait intérêt à punir; 2° que l'acte *soit coupable*. Mais alors, il faut bien préciser le sens de ce dernier mot. Si l'on entend par là que l'agent doit avoir démérité, on ajoute réellement une seconde condition qui, si elle était vraie, serait inconciliable avec le principe utilitaire. Mais si l'on entend seulement que l'acte doit être contraire à la saine morale, on ne fait qu'énoncer la première condition sous une nouvelle forme : car un acte conforme à la morale ne peut être nuisible en général, et, par conséquent, la société ne peut avoir intérêt à l'empêcher.

n'est pas plus immoral que le filou, et sa peine est bien plus grave; on pourrait multiplier les exemples à l'infini, mais ce serait inutile. On ne conteste pas que l'utilité sociale ne doive être consultée pour régler le *quantum* de la peine, mais on nie qu'elle doive être consultée seule. Seulement je ne connais pas, je l'avoue, d'argument sérieux qu'on invoque en faveur de cette assertion. Songerait-on à arguer de ce que la tentative est moins punie lorsqu'elle est interrompue par la volonté de son auteur, que lorsqu'elle est interrompue par des circonstances indépendantes de cette volonté? Mais il est évident que cela s'explique à merveille par des raisons utilitaires, entre autres par celle-ci : la société a tout intérêt à encourager le coupable à s'arrêter dans son crime. Tirera-t-on argument de ce que la récidive est plus punie que le premier délit? Mais on répondrait facilement : la société, examinant quelle peine il faut employer contre tel délit, s'arrête à la plus légère parmi celles qui lui paraissent suffisantes pour vaincre la tentation de mal faire; obtenir le même bien avec moins de mal est un résultat incontestablement préférable; mais, dans le cas particulier, la récidive vient prouver que la peine ordinaire ne suffit pas, chez l'individu dont il s'agit, pour vaincre la tentation, et dès lors elle l'augmente, si elle croit que la peine, même ainsi accrue, est encore un mal moins grand que la possibilité fréquente du délit. Rien, dans tout cela, qui ne soit parfaitement conforme au principe utilitaire le plus pur.

Voilà pour la théorie générale de la pénalité.

Dans l'application, le système utilitaire présente une supériorité constante de bon sens et de logique, dont on peut se faire une idée en se rappelant les discussions qui ont eu lieu sur la peine de mort. Si on laisse de côté les considérations d'utilité, que trouve-t-on dans les innombrables plaidoyers contre la peine de mort? Des tirades sentimentales et des arguments de juriste comme celui-ci : « L'homme, ne pouvant disposer de sa vie, ne peut céder à la société un droit qu'il n'a pas; » et, comme conclusion, on admet l'illégitimité absolue de la peine de mort, dans tous les temps et dans toutes les circonstances. Ceux qui prennent la thèse opposée invoquent ce qu'ils appellent le droit de légitime défense, qu'ils posent en axiome; je leur rends volontiers cette justice qu'ils aboutissent à une conclusion beaucoup plus raisonnable, à la seule conclusion que le bon sens puisse admettre, à savoir que la peine de mort est une cruauté gratuite et une horrible injustice là où elle n'est pas nécessaire à la conservation et au bon ordre de la société, mais que, dans le cas contraire, sa nécessité même fait sa légitimité; mais cette conclusion excellente, savent-ils l'appuyer sur une véritable démonstration? C'est ce que je nie; leur argument n'est en réalité qu'un jeu de mots. En effet, quel est le sens de cette expression, *légitime défense*, dans la langue vulgaire comme dans celle des criminalistes? Celui que son étymologie lui assigne : je suis dans le cas de légitime défense lorsque, victime d'une agression injuste, je la repousse avant qu'elle soit accomplie,

j'essaye d'en empêcher le succès. Entendu de cette façon, le droit de légitime défense, s'il n'est pas un axiome, est au moins une vérité certaine, et, dans le sens vulgaire du mot, évidente (1). Mais si l'on étend bien au delà sa signification, si l'on entend par là tout moyen, non-seulement défensif, mais préventif, employé contre un criminel, aussitôt l'idée d'un droit évident cesse de s'y attacher; et la preuve, c'est que je n'ai pas le droit de punir le délit dont j'ai été la victime, bien que ce fût là un moyen très-efficace de me faire redouter et de prévenir, par l'intimidation, le retour de pareils attentats contre ma personne ou mes biens. Lorsque l'État combat les criminels qui attentent aux droits du public ou des particuliers, il est en cas de légitime défense; mais lorsqu'il les punit, ou les force à réparer le dommage causé, il ne se défend pas (on ne peut se défendre contre un fait accompli); il corrige, il prévient, il répare, ce qui est tout autre chose. En a-t-il le droit? Rien n'est plus certain; mais ce qui est tout aussi évident, c'est qu'il ne peut arguer pour cela du principe de la légitime défense, à moins que ceux qui l'invoquent n'entendent, sous ce nom, poser en axiome que la société a le droit de faire tout ce qui est nécessaire à sa conservation et à son bon ordre. Mais ne serait-ce

(1) Il va sans dire que, pour moi, le droit de légitime défense n'est qu'une application du principe de l'utilité, que la réponse affirmative à cette question : Est-il utile ou nuisible au bien général de permettre à tout homme attaqué dans les droits que la société lui reconnaît de les défendre par la force? Cela est évident, si l'on veut, comme il est évident que j'existe, mais non d'une évidence axiomatique.

pas avouer leur défaite, en posant un principe trop évidemment utilitaire?

C'est en effet précisément celui par lequel l'utilitarisme résout la question de la peine de mort. Il reconnaît tous les inconvénients de cette pénalité extrême, et, en premier lieu, ceux de n'être pas rémissible en cas d'erreur, et de ne laisser au coupable aucune chance d'amendement. Il n'hésite donc pas à la condamner en théorie pure, à considérer son abolition comme un idéal vers lequel doit tendre la législation pénale, et qui peut-être serait aujourd'hui même réalisable dans les pays les plus civilisés; c'est là une question de fait sur laquelle les opinions peuvent être partagées. Mais il constate en même temps que, dans les civilisations moins avancées, elle est d'une nécessité absolue, et dès lors, il en admet la légitimité; car, pour lui, la question se pose ainsi : La mort est le plus grand mal qu'on puisse infliger à un être vivant; cela étant admis, y a-t-il des crimes tellement graves que la société trouve à les empêcher un avantage supérieur au mal de la mort d'un homme, et dont la tentation soit, dans certaines natures, tellement puissante, que la crainte de la mort soit seule efficace pour la vaincre, au moins dans la plupart des cas? — Partout où cette double question sera résolue affirmativement, l'utilitarisme reconnaîtra, avec le bon sens, la légitimité de la peine de mort.

CHAPITRE VII.

Questions diverses.

Nous avons parcouru jusqu'ici un certain nombre de questions morales, des plus graves et des plus compliquées, et nous y avons constaté la supériorité constante du principe utilitaire; cette supériorité n'est pas moins éclatante dans d'autres questions moins étendues, telles que, par exemple, celle de la charité privée et publique; et d'abord de la charité privée.

Quelque ferme intention que l'on ait de ne mêler en rien la religion à une discussion purement philosophique, on ne peut parler de la charité sans rendre hommage à l'immense influence qu'a exercée le christianisme pour faire entrer dans les esprits et dans les mœurs le devoir de la bienfaisance envers les pauvres, qui n'est qu'une des applications de son grand principe de l'amour du prochain. Mais, tout en rendant justice à ce qu'il y a de généreux et d'utile dans la charité, tout en reconnaissant qu'au milieu de la barbarie et de la misère des temps d'oppression et de privilége, son rôle était plus grand encore et plus bienfaisant que nous ne pouvons aujourd'hui nous le figurer, n'est-il pas permis d'en signaler les excès ? N'est-il pas permis de faire remarquer qu'en lui donnant un développement inconsidéré, en faisant de l'aumône une

œuvre méritoire essentiellement et par elle-même, abstraction faite de ses conséquences, on n'a trop souvent abouti qu'à encourager la paresse et la fraude, et à faire servir d'admirables sentiments à des résultats contraires à la saine morale et aux vrais intérêts de l'humanité? On ne serait pas tombé dans ces écarts si l'on avait fait reposer le devoir de charité sur une étude attentive de l'utilité générale. On aurait reconnu qu'elle est bonne et légitime, quand elle soulage des malheurs inévitables qui résultent de la nature ou du hasard, et même, dans une certaine limite, quand elle remédie aux conséquences funestes que produit l'imprévoyance dans une classe peu intelligente et livrée à ses appétits, dont il serait puéril d'attendre toujours un juste esprit de conduite et un parfait empire sur soi-même. Mais en même temps on aurait vu que, si elle n'est attentive et discrète, si elle ne s'impose le devoir d'étudier les maux qu'elle veut soulager, de remonter à leurs causes, d'apprécier ce que leur influence peut avoir souvent de salutaire, elle contribue à encourager la fainéantise, le vagabondage et tous les vices qui s'ensuivent et qui ne sont pas moins funestes à ceux qui s'y livrent qu'à la société tout entière.

Quant à la question de la charité publique, on n'a généralement essayé de la résoudre, dans un sens ou dans l'autre, que par des considérations d'utilité générale. Ses adversaires ont fait valoir avec une grande force, d'une part, la difficulté de l'organiser d'une manière assez parfaite pour que l'autorité chargée

de la distribuer soit inaccessible à la faveur personnelle et à la tentation d'en faire l'instrument d'un parti politique ou religieux; de l'autre, le danger que présente la perspective de secours assurés pour les pauvres et leurs enfants, et l'influence funeste qu'elle peut avoir en encourageant la paresse, la prodigalité, le développement excessif de la population.

Ses partisans, sans méconnaître la gravité de ces raisons, ont répondu par d'autres considérations que Bentham a développées dans le passage suivant, où l'on ne sait qu'admirer davantage, du sentiment vrai et contenu, ou de la haute raison, de l'intelligence délicate des instincts de la classe indigente. (Voyez *Traité de législation civile et pénale;* édition Et. Dumont, 1830, p. 223 et suiv.)

« Dans le plus haut état de prospérité sociale, la plus grande masse des citoyens n'aura d'autre ressource que son industrie journalière, et par conséquent sera toujours à côté de l'indigence, toujours prête à tomber dans ce gouffre, par les accidents, les révolutions du commerce, les calamités naturelles, et surtout par les maladies. L'enfance n'a pas encore, par ses propres forces, les moyens de subsister; la caducité ne les a plus. Les deux extrémités de la vie se ressemblent par l'impuissance et la faiblesse. Si l'instinct naturel, l'humanité, la honte, avec le concours des lois, assurent aux vieillards les soins et la protection de la famille, cependant ces secours sont précaires, et ceux qui les donnent peuvent être réduits bientôt à en avoir besoin pour eux-mêmes. Une maison nombreuse, entretenue dans l'abondance

par le travail de deux époux, peut perdre à chaque instant la moitié de ses ressources par la mort de l'un, et les perdre en totalité par la mort de l'autre...

« Pour faire face à ces maux, il n'y a que deux moyens indépendants des lois, l'épargne et les contributions volontaires.

« Si ces deux ressources pouvaient constamment suffire, il faudrait bien se garder de faire intervenir les lois pour secourir les pauvres. La loi qui offre à l'indigence un secours indépendant de l'industrie est, pour ainsi dire, une loi contre cette même industrie, ou du moins contre la frugalité. Le mobile du travail et de l'économie, c'est le besoin présent et la crainte du besoin futur : la loi qui ôterait ce besoin et cette crainte serait un encouragement à la paresse et à la dissipation. C'est ce qu'on reproche à la plupart des établissements créés en faveur des pauvres.

« Mais ces deux moyens sont insuffisants, comme on peut s'en convaincre avec un léger examen.

« Par rapport à l'épargne, si les plus grands efforts de l'industrie ne peuvent pas suffire à l'entretien journalier d'une classe nombreuse, encore moins suffiront-ils aux économies pour l'avenir. D'autres pourront suppléer, par le travail de chaque jour, aux dépenses de chaque jour, mais ils n'auront point de superflu à mettre en dépôt pour le convertir en nécessaire dans un temps désigné. Il ne reste ainsi qu'une troisième classe qui pourrait suffire à tout en économisant, dans l'âge du travail, pour l'époque où l'on ne peut plus travailler. Ce n'est qu'à ces

derniers qu'on peut faire une espèce de crime de la pauvreté.

« L'économie, dira-t-on, est un devoir; s'ils l'ont négligé, tant pis pour eux. La misère et la mort les attendent peut-être, mais ils ne peuvent en accuser qu'eux seuls. Cependant leur catastrophe ne sera pas un mal à pure perte; elle servira de leçon aux prodigues. C'est ici une loi établie par la nature, une loi qui n'est pas, comme celle des hommes, sujette à l'incertitude et à l'injustice. La peine ne portera que sur des coupables et se proportionnera d'elle-même à leur faute. »

« Ce langage sévère serait justifiable si l'objet de la loi était la vengeance, mais cette vengeance même, le système de l'utilité la condamne comme un principe impur fondé sur l'antipathie. Et ces maux, cet abandon, cette indigence, que vous regardez dans votre colère comme une juste punition de la prodigalité, quel en sera le fruit? Avez-vous la certitude que ces victimes sacrifiées préviendront, par leur exemple, les fautes qui les ont conduites dans le malheur? Ce serait bien mal connaître les dispositions du cœur humain. La détresse, la mort de quelques prodigues, si l'on peut appeler prodigues des malheureux qui n'ont pas su se refuser aux infiniment petites jouissances de leur état, qui n'ont pas connu l'art pénible de lutter, par la réflexion, contre toutes les tentations du moment; leur détresse, dis-je, leur mort même, n'aurait que peu d'influence comme instruction sur les classes laborieuses de la société. Ce triste spectacle, dont la honte enseveli-

rait la plupart des détails, aurait-il, comme les supplices des malfaiteurs, une publicité qui captivât l'attention et ne permît pas d'en ignorer la cause? Ceux à qui cette leçon serait le plus nécessaire, sauraient-ils donner à cet événement l'interprétation convenable? Saisiront-ils toujours cette liaison qu'on suppose entre l'imprudence comme cause et le malheur comme effet? Ne pourront-ils pas attribuer cette catastrophe à des accidents imprévus et impossibles à prévoir? Au lieu de dire : Voilà un homme qui a été l'artisan de sa perte, et son indigence doit m'avertir de travailler, d'épargner sans relâche, ne diront-ils point souvent, avec une apparence de vérité : Voilà un infortuné qui s'est donné mille peines pour rien, ce qui prouve bien la vanité de la prudence humaine?........... Ce serait mal raisonner, sans doute; mais faudrait-il punir si rigoureusement une erreur de logique dans une classe d'hommes plus appelés à exercer leurs mains que leur esprit?

« D'ailleurs, que penser d'une peine qui, retardée, quant à son exécution, jusqu'à la dernière extrémité de la vie, doit commencer par vaincre, à l'autre extrémité, c'est-à-dire dans la jeunesse, l'ascendant des motifs les plus impérieux? Combien cette leçon prétendue s'affaiblit par la distance! Qu'il y a peu d'analogie entre le vieillard et le jeune homme! Que l'exemple de l'un signifie peu pour l'autre! A l'âge du dernier, l'idée d'un bien, celle d'un mal immédiat, occupant toute la sphère de la réflexion, excluent l'idée des biens et des maux éloignés. Si vous voulez agir sur lui, placez tout près de lui le motif :

montrez-lui par exemple en perspective un mariage ou tout autre plaisir; mais une peine placée à un terme de distance hors de son horizon intellectuel, est une peine en pure perte. Il s'agit de déterminer des hommes qui pensent très-peu, et pour tirer instruction d'un tel malheur, il faudrait penser beaucoup. A quoi bon, je vous prie, un moyen politique destiné pour la classe la moins prévoyante, s'il est de nature à n'être efficace que sur les sages? »

Après avoir démontré ainsi l'insuffisance de l'épargne, Bentham constate celle de la charité privée, son incertitude, l'inégalité du fardeau, sa distribution capricieuse et inattentive, et il conclut à la nécessité, et partant à la légitimité de contributions forcées.

Ainsi, c'est par des arguments également utilitaires que les adversaires et les partisans de la charité publique essayent de faire prévaloir leur opinion.

Entre la question de la charité et celle du prêt à intérêt, il y a bien quelque analogie. Dans une société où l'emploi des capitaux était très-difficile, il a pu paraître naturel de faire ce raisonnement : Pourquoi exiger une indemnité pour le prêt d'un capital dont on n'aurait pas tiré profit si on l'avait gardé? Favorisée d'ailleurs par des causes diverses, par des préjugés populaires, et surtout par les tendances d'une morale qui s'occupait moins d'assurer le bien de la société que de cultiver la vertu pour elle-même, la réprobation du prêt à intérêt devint une vérité consacrée. On ne s'occupa plus de la discuter, mais de l'affermir par des arguments de toute

nature, et l'on alla chercher dans Aristote un jeu de mots qui parut tout à fait convaincant, comme tous les sophismes qui s'accordent avec une opinion dominante. C'est ainsi qu'un contrat éminemment favorable à la civilisation, et conforme à tous les principes sur lesquels elle est fondée, fut longtemps réprouvé par la morale et interdit par la loi. Mais, avec les progrès de l'industrie, qui offrait aux capitaux un emploi plus varié et plus facile, avec ceux de l'économie politique, qui soumettait à l'analyse scientifique les causes de la richesse privée et publique, les funestes conséquences de cette restriction apportée au principe de la liberté des contrats ne pouvaient tarder à apparaître au grand jour. On finit par reconnaître que la prohibition du prêt à intérêt n'avait d'autre effet que de discréditer la loi en donnant le spectacle de sa violation journalière, d'encourager les fraudes et de produire une hausse factice dans l'intérêt des capitaux, en enlevant à la circulation un certain nombre de valeurs qui, prêtées à intérêt, auraient procuré un double bénéfice au prêteur et à l'emprunteur, et produit dans la société tout entière un accroissement de richesse et d'activité. Aujourd'hui cette démonstration, fondée, comme on le voit, sur des raisons purement utilitaires, a complétement prévalu, et le prêt à intérêt est entré dans la loi et dans les mœurs.

La morale utilitaire n'a pas montré moins de supériorité dans une autre question assez délicate, qui consiste à marquer les limites qui séparent une juste économie, de l'avarice d'une part, et de

l'autre, de la prodigalité. En haine de la rapacité, de la sensualité, de l'avarice, les religions et les philosophies sont très-souvent tombées dans l'excès opposé; elles ont prêché outre mesure le détachement des biens de la terre, ne s'apercevant pas assez que si, pour quelques esprits distingués, pour quelques âmes d'élite, il signifie amour de la science, de l'art, dévouement, charité, pour la plupart des hommes, il ne signifiera que paresse, ignorance, inutilité. Partant de ce principe, on ne s'est pas contenté d'attaquer l'avarice à outrance, on a, sous prétexte de charité et de détachement, vanté l'incurie et la prodigalité, par lesquelles l'homme compromet son bien-être et celui de sa famille. La morale utilitaire a su corriger ce que cette tendance avait d'exagéré; elle a fait comprendre ce que l'amour du gain, contenu dans de justes limites par la morale et par la loi, a de sérieusement utile et de vraiment moralisateur; combien les jouissances plus raffinées que procure l'accroissement de la richesse publique et privée contribuent à adoucir les mœurs et à discréditer les plaisirs grossiers (1); elle a montré que la prodigalité entraîne presque toujours avec elle un luxe déraisonnable, qui consomme pour des caprices futiles ou des jouissances presque nulles le produit d'une somme de travail qui pourrait être employée à satisfaire des besoins plus réels et plus sérieux.

(1) V. J. B. Say, *Cours complet d'économie politique pratique*, t. III, pages 159 et 180, et Bentham, *Traité de la législation civile et pénale*, ouvrage extrait de Bentham par Dumont de Genève, t. II, p. 239. Rey et Gravier, 1830.

Mais, d'autre part, elle blâme l'avarice, qui pousse l'homme à se refuser des jouissances qui adoucissent ses mœurs et augmentent son bonheur, qui tarit la source de la charité bien entendue, qui nuirait à la prospérité publique en entravant par une défiance exagérée l'essor des entreprises industrielles : elle condamne surtout impitoyablement cette rapacité qui cherche dans les chances d'une spéculation stérile une fortune qui ne doit être que le prix assuré d'un travail sérieux et de vrais services rendus à la société; cette fièvre de richesses qui justifie tous les moyens propres à la satisfaire, qui tue, avec la probité, tous les instincts généreux et délicats, qui précipite l'homme dans une vie inquiète et affairée, dont l'abus des jouissances matérielles et des satisfactions de vanité peut seul le distraire. Elle sait ainsi, entre les excès opposés, maintenir la vraie morale, celle qui ne demande à l'homme que le degré de vertu dont il est susceptible, et sait exploiter nos sentiments naturels de la manière la plus conforme à l'intérêt général, tout en reconnaissant et en admirant ce qu'il y a de grand, de beau, d'utile, dans les aspirations des âmes d'élite.

Nous venons d'examiner plusieurs questions de morale assez délicates et controversées; mais il ne faudrait pas croire que la morale utilitaire fût moins à l'aise pour justifier, d'après son critérium, les vertus les plus simples, les devoirs les plus indiscutables. Si ces vertus, si ces devoirs ont un caractère d'évidence qui porte le vulgaire à les traduire volontiers en axiomes, et qui lui ferait facilement

taxer d'excentricité systématique les efforts que ferait la philosophie pour en donner une démonstration logique, ce préjugé n'est fondé que sur l'évidence même de leur immense et incontestable utilité. Le vulgaire, étranger à toute préoccupation scientifique, ne comprenant que l'intérêt pratique des questions, appelle évident ce qui n'est pas contestable. En ce sens, il est évident qu'il ne faut tuer son semblable qu'en cas de légitime défense, qu'il faut tenir sa promesse, qu'il faut être chaste, tempérant, laborieux, reconnaissant, véridique. Est-ce à dire que ce soient là, pour l'esprit humain, autant de vérités *à priori?* — Comme ce sont des vérités absolues et qui ne souffrent aucune exception, il n'est possible de démontrer le contraire qu'en les ramenant à un principe commun qui puisse toutes les expliquer; et, s'il est déjà prouvé que ce principe est celui d'où résulte la solution de plusieurs autres questions fondamentales et des plus compliquées, on sera bien forcé d'en conclure qu'il est le principe commun de la solution de toute question morale, et que la prétendue évidence des devoirs que nous venons d'énumérer n'est qu'une illusion du sens commun que dissipe l'analyse. Voyons donc s'il n'est pas possible, en leur appliquant le critérium de l'utilité, de les démontrer logiquement et de faire voir que ce qui leur donne l'apparence d'axiomes, c'est précisément l'évidence même de leur utilité.

Une des vérités morales les plus simples, les plus incontestables, les plus sacrées, c'est qu'il faut tenir

sa promesse, c'est que la morale ordonne l'observation des contrats et que la loi, au besoin, doit l'obtenir par la contrainte; c'est qu'en effet c'est l'une de celles dont l'utilité est la plus indiscutable et la plus grande; sans la confiance dans l'observation des contrats, plus de contrats, c'est-à-dire plus d'échanges de services, et l'homme, obligé de suffire lui-même directement à ses besoins et à ceux de sa famille, retombe du même coup à l'état sauvage. L'observation des contrats est une vertu parce qu'elle est utile.

La véracité est une vertu, elle l'est au même titre. Dugald Stewart, qui n'est pas suspect pourtant de partialité pour les doctrines utilitaires, le reconnaît lui-même (1). Sans elle, nous dit-il, le but du langage est manqué, le commerce des hommes devient un perpétuel guet-apens, les connaissances sont incommunicables. Il faut dire la vérité, parce que cela est utile.

Il faut être laborieux. Ai-je besoin de démontrer l'utilité du travail? — N'est-ce pas une banalité de répéter qu'il tire l'homme de l'état sauvage, qu'il est la condition de toute société pacifique entre les hommes, de toute civilisation, de tout progrès physique et matériel? Le travail est une vertu, parce qu'il est utile.

Il faut être tempérant et chaste, parce que l'intempérance et l'incontinence sont une source de maladies, de souffrances, d'abrutissement, parce

(1) *Esquisses de philosophie morale*, chapitre : Des différentes branches du devoir.

qu'elles détruisent le goût du travail et tous les instincts purs et élevés qui font le bonheur et la dignité de l'homme, parce qu'elles créent des besoins factices qui nous dominent et nous conduisent souvent à la misère et au crime; la tempérance et la chasteté sont des vertus, parce qu'elles sont utiles (1).

Il ne faut pas tuer son semblable sans nécessité; la raison en est simple : c'est que la mort d'un homme est un très-grand mal. L'assassinat est un crime parce qu'il est nuisible.

On a droit de tuer son semblable en cas de légitime défense. Interdire à un homme injustement attaqué par un assassin le droit de se défendre, même au péril de la vie de son adversaire, ce serait condamner un innocent à mort, ce qui est un très-grand mal, pour encourager un assassin, ce qui est un mal presque aussi grand; la légitime défense est un droit, parce qu'elle est utile.

(1) On voit par là combien il est injuste d'adresser à notre doctrine un reproche qu'on a quelquefois formulé, sans juste raison à mon avis, contre celle de Bentham (voyez notamment M. Cousin, *Du Vrai, du Beau, du Bien*, 7ᵉ édition, pages 329 et 330), celui d'aboutir à la négation de toute morale individuelle. Notre principe embrasse la morale individuelle aussi bien que la morale sociale, puisqu'il consiste à affirmer l'obligation pour l'homme de contribuer à la réalisation du plus grand bien possible de tous les êtres, y compris lui-même.

CHAPITRE VIII.

Conclusion. Le principe utilitaire explique toutes les vérités morales et peut seul donner à leur ensemble le caractère d'une science. Deux objections générales contre la doctrine idéaliste.

L'épreuve à laquelle nous voulions soumettre les deux doctrines rivales entre lesquelles nous avons à nous prononcer est arrivée à son terme. Dans des questions de toute espèce, questions de morale pure, de législation, de politique, dans les problèmes les plus fondamentaux comme dans les plus simples, nous les avons mises en présence. D'un côté, nous avons vu la doctrine idéaliste multiplier les axiomes et les principes *à priori* de la manière la moins scientifique ; ces principes, nous les avons examinés, et, en les rapprochant des vérités morales que proclament l'expérience et le sens commun, nous les avons trouvés trop absolus pour s'y accommoder, ou insuffisants à en rendre compte; mais le plus souvent nous avons dû constater, dans les questions les plus graves, que la morale idéaliste était incapable d'en formuler aucun. De l'autre côté, la morale utilitaire nous a fourni le moyen de ramener toutes les vérités morales à un principe unique, source commune de toutes les sciences morales, lien qui les réunit sans les confondre, puisque chacune touche à un ordre spécial d'intérêts et de rapports, et toujours nous avons constaté, dans les généralités comme dans les détails, la conformité de ses décisions avec celles que

proclame le sens commun. Nous nous croyons le droit de formuler, en présence de ces résultats, deux conclusions, qui pour nous n'en font qu'une, nous avons déjà expliqué comment : la première, c'est que le principe de l'utilité, tel que nous l'avons énoncé, est réellement la formule exacte qui rend compte de toutes les vérités morales, et qui, sous une forme obscure et vague, préside à tous les jugements que porte la raison humaine appliquée à la morale, c'est-à-dire, dans le langage vulgaire, la conscience; la seconde, c'est que la doctrine idéaliste ne peut avoir pour effet que d'introduire dans la science morale des idées vagues, imprécises ou inexactes, d'y rendre toute démonstration rigoureuse et tout ordre vraiment scientifique impossibles, et qu'au contraire le principe utilitaire lui donne l'unité, l'ordre, la précision, l'exactitude, l'assurance d'un progrès régulier par l'étude de notre nature intime et des éléments qu'offre le monde extérieur à la satisfaction de nos instincts.

Deux considérations générales peuvent encore servir à faire ressortir davantage la vérité de cette double conclusion.

On a pu remarquer souvent, dans le cours de cette discussion, la tendance de la morale idéaliste à ériger en vérités naturelles et indiscutables les principes de notre morale et de notre législation, c'est-à-dire, en un mot, les préjugés de notre nation et de notre temps. Et parmi ces préjugés (je prends ici le mot dans son sens large), combien n'y a-t-il pas évidemment d'erreurs, d'idées fausses, ou étroites, ou trop absolues! Le spectacle des autres civilisations et la

sévérité avec laquelle nous les jugeons peuvent nous en donner une idée. Mais un autre point de vue, que la discussion qui précède n'a peut-être pas suffisamment fait ressortir, parce qu'en exposant les doctrines que je combattais, je n'ai voulu les présenter que sous leur forme la plus sérieuse et la plus digne de la philosophie, c'est la tendance de la morale idéaliste à développer dans les âmes et à introduire dans la morale un élément essentiellement dangereux et corrupteur, le sentimentalisme, les aspirations de l'âme, comme on dit, c'est-à-dire les caprices de l'imagination et du sentiment personnel décorés de noms pompeux. Ce qu'il y a de plus déplorable dans cette maladie morale, c'est qu'elle sévit particulièrement sur des âmes de quelque distinction. Il n'est pas de plus puissant ingrédient pour dissoudre et affaiblir les caractères; il n'est pas de sophisme plus propre à ériger en noblesse de cœur les passions les plus funestes et les égoïsmes les plus féroces. L'étude des mœurs et mieux encore de la littérature contemporaine fournit à l'appui de cette vérité une telle surabondance de preuves, qu'il m'est impossible d'entrer dans les détails de ce sujet, qui m'éloignerait de ma thèse. Ce que je puis et dois faire, c'est de montrer que la morale idéaliste a une parenté étroite avec le sentimentalisme. Il va sans dire que je n'entends point par là soutenir que quiconque la professe tombera nécessairement dans les aberrations que je signalais tout à l'heure; pour prouver que telle n'est pas ma pensée, il me suffira de dire que je considère Platon comme le type accompli de l'idéa-

lisme en morale ; or rien n'est moins sentimental que la *République* et les *Lois ;* mais cela signifie que, dans certains esprits et à certaines époques, qui portent d'avance en elles le germe de ce fléau, la morale idéaliste contribuera à en favoriser le développement. Que nous dit-elle, en effet? « Écoutez les aspirations de votre conscience ; il est inutile, en morale, d'observer et de raisonner ; les conséquences de nos actions importent peu ; ce qui importe, c'est leur moralité intrinsèque, et nous portons en nous la pierre de touche infaillible de toute moralité. » Que de telles idées tombent dans un esprit vigoureusement nourri dans la pratique de la vie, et elles ne présenteront guère aucun danger ; mais qu'elles rencontrent une âme à la fois passionnée et contemplative, dont l'imagination ardente exalte et raffine les sentiments naturels, alors elles auront certainement pour effet de développer, de consacrer cette tendance, dangereuse quand elle n'est pas combattue par une morale sévère et pratique ; elles achèveront de fausser la conscience en lui faisant prendre, pour ce dictamen infaillible qu'on lui promet, les aspirations vagues et le plus souvent égoïstes de l'imagination et du sentiment. C'est en suivant cette voie qu'on est arrivé de nos jours à sanctifier l'amour en lui-même et pour lui-même, et à poser en créatures sublimes et même morales certaines héroïnes du roman contemporain, certaines prêtresses de l'amour libre.

Une autre objection générale plus décisive encore peut être adressée à la morale idéaliste. Je dis plus

décisive, car elle tend, non pas à en faire ressortir une conséquence dangereuse, mais à en prouver directement la fausseté, en démontrant qu'elle est incompatible avec un fait, aussi incontestable qu'immense, et ce fait, c'est la variété des mœurs et des opinions morales chez les différents peuples et aux différentes époques. Cette objection, si vigoureusement présentée par Montaigne et Pascal, reproduite par les sceptiques et libres penseurs des XVIIe et XVIIIe siècles, n'a jamais été sérieusement réfutée. Si une faculté identique chez tous les hommes, la conscience, leur révèle immédiatement dans chaque circonstance la seule conduite qui soit conforme à la loi morale, ou seulement si elle consiste en un certain nombre de principes pratiques plus ou moins généraux, comment se fait-il que les vérités les plus essentielles de la morale aient été méconnues par des peuples entiers, que l'esclavage, la polygamie, l'inceste du frère et de la sœur aient été admis par des nations plus ou moins civilisées? Comment se fait-il qu'ici une insulte ordinaire justifie l'assassinat, que là le vol soit toléré dans certaines circonstances, qu'ailleurs le père ait le droit de vie et de mort sur son enfant? Comment, à diverses époques, des hommes distingués par l'intelligence et le sens moral ont-ils prêché la communauté des biens et des femmes? — Voilà une objection à laquelle la morale idéaliste n'a jamais répondu, parce qu'elle ne peut y répondre, parce que cet argument suffit à la condamner. Pour la morale utilitaire, la difficulté n'existe pas; elle ne reconnaît que deux idées mo-

rales *à priori*, qui n'en font en réalité qu'une seule: la première, qu'il y a un devoir, une obligation; la seconde, que l'objet du devoir, c'est le bien général. Pour réfuter cette théorie, il faudrait montrer quelque part une réunion d'hommes où l'idée du devoir n'ait été ni formée ni appliquée, où l'intérêt personnel ait été le seul mobile raisonné de toutes les actions, ou bien montrer un devoir reconnu quelque part et qu'il soit impossible d'expliquer par une considération fondée sur le bien général, exactement ou inexactement compris; car il est évident que sur la question de fait, les divergences et les erreurs sont les conséquences naturelles de la diversité des situations ou de l'imperfection incurable de l'esprit humain; pour la doctrine utilitaire, la *forme* du jugement moral est seule invariable, la *matière* peut varier. La question est donc pour nous celle-ci: Y a-t-il eu, en un temps ou en un lieu quelconque, une croyance morale qu'il soit impossible de ramener au principe de l'utilité? Nous avons expliqué déjà par ce principe un assez grand nombre de croyances qui nous paraissent vraies; assez souvent nous avons vu deux opinions opposées, toutes deux vraisemblables, s'appuyer toutes deux sur lui; en prenant pour exemples des idées morales aujourd'hui condamnées sans retour, des croyances qui nous paraissent monstrueuses, serions-nous moins heureux? — L'exemple le plus souvent invoqué pour attester la diversité des mœurs, celui qui est devenu en quelque sorte classique, c'est celui du sauvage donnant la mort à son vieux père pour lui épargner les infirmités de l'ex-

trême vieillesse. S'il est possible que cette coutume ait existé, et qu'en ôtant la vie à leurs parents, des hommes aient cru sincèrement faire acte de moralité, cela s'explique évidemment par une appréciation étrange, mais sincère, de l'intérêt de la victime elle-même. Il en est de même des excès de la puissance paternelle, du droit de vie et de mort sur les enfants; on le considérait comme indispensable au maintien de l'autorité domestique, à laquelle on attachait une importance excessive et dont on n'avait pas encore su séparer les droits d'avec ceux de la puissance publique. Il en est de même de l'esclavage; dans les sociétés antiques, l'idéal qu'on poursuivait était le développement le plus grand possible de la vie publique; or la vie publique exige des loisirs; pour que les citoyens eussent des loisirs, il fallait que le travail manuel fût fait par d'autres; et pour obtenir ce résultat, on n'entrevoyait encore qu'une combinaison possible, la plus simple, la plus rudimentaire, l'esclavage; ajoutez à cela certains préjugés, par exemple, chez les Grecs, la croyance à la supériorité de leur race, qui servait alors, comme elle sert encore aujourd'hui, à justifier l'asservissement des races prétendues inférieures, et vous comprendrez, non pas que l'esclavage ait jamais été légitime, conforme à l'utilité générale, mais qu'on ait pu avoir cette opinion, et qu'elle ait pu être non-seulement l'opinion du vulgaire, mais celle d'Aristote et de Platon. De même pour les utopies communistes et socialistes. Lisez les critiques, tantôt justes, tantôt spécieuses, qu'adressent à la propriété, telle qu'elle

est organisée aujourd'hui, les partisans de ces doctrines, et vous comprendrez que, frappés outre mesure de l'importance de ces accusations, ils en soient arrivés à préférer, comme plus conformes à l'utilité générale, des systèmes absolument irréalisables, ou qui auraient pour effet de nous ramener à l'état sauvage. Je n'ai pas besoin de multiplier les exemples; il est parfaitement évident que la morale utilitaire, pour expliquer d'après son principe les doctrines les plus erronées, n'est pas forcée de prouver qu'elles aient jamais été fondées sur une appréciation exacte de l'utilité générale, mais seulement que, grâce à des circonstances particulières, grâce aux préventions que l'autorité de l'usage, ou l'amour de la nouveauté, ou toute autre passion, intéressée ou désintéressée, faisaient naître en leur faveur, elles aient pu paraître conformes à l'intérêt général, au bien de la société ; or les exemples qui précèdent suffisent à faire voir comment cette tâche lui est facile, et ainsi la diversité des idées morales devient un argument décisif en sa faveur, puisqu'elle l'explique sans difficulté, tandis que la doctrine rivale est incapable d'en rendre compte.

On peut juger par là du crédit que mérite une objection qu'adressent volontiers à la morale utilitaire les partisans de la doctrine opposée. Si vous cherchez, nous dit-on, le critérium de la morale dans l'utilité générale, vous livrez la morale à la discussion, vous abandonnez à l'appréciation de chacun la règle du bien et du mal. « Quand nous visons à l'intérêt général sans être guidés par la justice, nous

prenons la conséquence pour le principe et nous soumettons la morale à toutes les chances d'erreur imposées à notre intelligence et à notre sensibilité (1). » Au contraire, avec la morale idéaliste, plus de doute, plus de discussion ; chaque difficulté est tranchée par une règle absolue, supérieure à tout examen et à toute controverse ; l'anarchie est remplacée, en morale, par l'autorité.

Nous répondrons à cela, d'abord qu'il serait peut-être désirable que l'homme trouvât en effet dans sa raison la règle infaillible et universelle du bien et du mal, mais que malheureusement cette règle n'existe pas ; l'histoire des mœurs et des idées morales en fournit la preuve évidente, et donne ainsi aux prétentions de la doctrine idéaliste un démenti qui suffirait seul à la condamner. Mais est-il vrai qu'en livrant la morale au libre examen, en y introduisant le raisonnement précis et la méthode scientifique, la doctrine utilitaire la livre infailliblement à l'anarchie ? — En aucune façon. En tant que science, elle lui fait partager le sort commun de toutes les sciences, d'être sujettes à la discussion ; mais est-ce la faute des utilitaires si l'esprit humain est fait de telle sorte qu'il ne puisse atteindre la vérité qu'en passant par l'examen et quelquefois par l'erreur ? L'espèce de dictature qu'ont prétendu exercer jusqu'ici dans les questions morales et politiques certains préjugés tyranniques n'a pu empêcher la discussion de naître, et n'a certes pas produit une telle unanimité que nos adversaires

(1) Jules Simon, *Du devoir*, page 427.

aient le droit de s'en prévaloir beaucoup. J'ajouterai néanmoins, pour rassurer les esprits trop faciles à s'alarmer, qu'heureusement les discussions morales portent sur des faits positifs et d'une appréciation généralement facile, les intérêts de tous et de chacun. Voilà pour la science. Quant à la pratique, nous n'avons nullement la prétention de forcer chaque homme à raisonner sa conduite morale d'une manière toujours logique et par des arguments fondés sur la plus pure doctrine de l'utilité ; ce serait vouloir changer la nature humaine ; en réclamant en faveur des droits de la science, nous ne voulons pas empiéter sur les droits du bon sens ; nous croyons que, plus ou moins dévoyé par certains préjugés ou certains sophismes, il n'a jamais cessé, dans ce travail obscur et latent qui le caractérise, de régler en réalité ses décisions sur le principe premier de toute morale, sur le principe de l'utilité ; à mesure que la science morale fera des progrès, il continuera de suivre le même procédé, avec un peu plus de précision et de rectitude, nous l'espérons. D'autre part, l'homme a toujours été un être docile par nature, sur lequel l'éducation et l'autorité de l'exemple ont un pouvoir immense ; nous n'avons pas la prétention de le diminuer, et nous espérons même qu'il s'augmentera à mesure que les principes qui dirigeront la société seront en plus parfaite harmonie avec le sens commun et les instincts secrets de l'humanité. Nous ne craignons donc pas que le triomphe définitif du libre examen et de la méthode scientifique dans les sciences morales et politiques

soit le signal d'une anarchie funeste dans les opinions et la conduite de tous les hommes. D'autre part, nous n'en espérons pas une ère de progrès merveilleux et inattendus; le temps est passé de pareilles illusions. De tout temps le principe utilitaire a présidé, selon nous, aux développements et aux progrès de la morale. Depuis un siècle, son influence est devenue plus apparente, et n'a pas été étrangère, nous le croyons, aux transformations qu'ont subies la société et les idées morales et politiques. Après ce grand mouvement, les progrès à faire seront sans doute lents et difficiles, et l'utilitarisme, en posant les questions avec plus de netteté, devra, pour en faire progresser la solution, compter moins sur lui-même que sur les progrès des sciences psychologiques, sociales et politiques. Mais pourtant, en indiquant à la morale son vrai principe et sa vraie méthode, en lui donnant conscience d'elle-même, nous croyons qu'il peut contribuer, pour une notable part, à en affermir les résultats acquis et à en activer les progrès futurs. C'est là notre ferme conviction, et, en essayant de le relever de son discrédit, et de renverser à son profit un système moral aujourd'hui triomphant, nous n'avons pas cru satisfaire seulement à un pur instinct de curiosité scientifique; car nous pensons, avec tous ceux qui ont foi en la raison humaine, qu'elle gagne à se rendre compte d'elle-même, et que nos facultés sont des instruments comme tous les autres, dont on se sert avec plus de force et de justesse quand on en connaît mieux le mécanisme.

DE LA POLITIQUE
DE PLATON ET D'ARISTOTE.

I

PLATON.

Ce titre, que nous avons adopté faute d'un autre qui pût mieux rendre notre pensée avec une brièveté suffisante, pourrait faire naître dans l'esprit du lecteur une erreur contre laquelle nous devons le prémunir tout d'abord : on ne trouvera point, dans le travail qui suit, une étude générale sur Platon et Aristote envisagés comme moralistes et publicistes; notre point de vue est plus spécial, et doit être indiqué en quelques mots.

Dans le travail qui précède, nous avons mis en présence deux systèmes que nous avons désignés sous les noms de *morale idéaliste* et de *morale utilitaire*. Tous deux, s'accordant à admettre qu'il y a en nous une faculté, un principe moral, que l'homme est soumis à des devoirs dont l'ensemble compose pour lui une loi obligatoire, se séparent lorsqu'il s'agit de déterminer comment se manifeste cette faculté, comment se rédigent les articles de cette loi.

Le système que nous avons désigné sous le nom de morale utilitaire soutient que tous les devoirs se ramènent à ce devoir essentiel : chaque homme doit agir de manière à contribuer le plus efficacement au ***bien général***, c'est-à-dire à la réalisation la plus complète possible de la fin universelle, qui n'est que l'ensemble des fins de tous les êtres organisés. Dans cette doctrine, toutes les vérités morales dérivent de ce principe unique, et peuvent y être ramenées par l'analyse. Toutes les fois que, dans une circonstance quelconque, l'homme se pose cette question : quel est mon devoir? il la résout en cherchant par l'expérience et par le raisonnement quelle est la manière d'agir la plus conforme à l'intérêt général, il fait en réalité un syllogisme qui peut être ainsi rédigé : Majeure : Je dois essentiellement agir de manière à contribuer au bien général, conformément à l'intérêt de tous : principe ***à priori***. — Mineure : Or, dans les circonstances plus ou moins générales ou particulières qui sont données, telle manière d'agir est la plus conforme à l'intérêt de tous : vérité de fait. — Conclusion : Donc, je dois agir de cette manière. Telle est, suivant la doctrine utilitaire, la formule précise et analytique de ce qui se passe dans l'esprit humain sous une forme presque toujours confuse, synthétique, inconsciente.

La doctrine idéaliste, au contraire, nie que toutes les vérités morales puissent être ainsi ramenées à un principe unique : elle nie que, pour déterminer si tel acte est moralement bon ou mauvais, il faille

tenir compte de ses conséquences utiles ou nuisibles ; car, pour elle, la moralité ou l'immoralité des actions est une qualité première, irréductible. Cette qualité nous est révélée par une faculté particulière, la conscience morale. Qu'on se la représente comme nous dictant directement notre devoir dans chaque circonstance spéciale, ou simplement comme se composant d'un certain nombre de principes plus ou moins généraux que le raisonnement doit appliquer ensuite à chaque cas particulier, toujours est-il que, dans la formation des idées morales, elle ne laisse à l'observation et au raisonnement qu'un rôle tout à fait secondaire et insignifiant.

Tels sont les deux systèmes que nous avons mis en présence, et, en les rapprochant des principaux problèmes moraux et des solutions que leur a données le bon sens de l'humanité, nous avons essayé de prouver que, seul, le principe utilitaire arrivait à les expliquer d'une manière à la fois vraie et rigoureuse, et nous avons cru démontrer ainsi d'une manière directe son excellence et sa vérité.

Mais si la thèse que nous avons soutenue est vraie, elle doit encore trouver son contrôle et sa confirmation dans l'histoire des sciences morales et politiques. Les moralistes et publicistes qui ont entrevu avec plus ou moins de netteté le principe utilitaire, et s'en sont inspirés à un certain degré, ont dû aboutir à des conséquences plus rigoureuses et plus vraies. Prémunis contre les idées qui prétendent s'imposer d'autorité à la conscience, sans

subir aucun contrôle, sans justifier d'aucune utilité positive, il leur a été plus facile d'échapper à l'influence des préjugés et aux égarements de l'imagination. Appuyés sur un principe solide et fécond, ils ont pu soumettre à un examen systématique les vérités de la morale vulgaire, les affermir par des raisons positives et précises, et, s'il a fallu les critiquer et les remplacer, ils ont eu à leur disposition un critérium avec lequel il est possible sans doute de s'égarer, mais difficile de se laisser prendre à des idées vagues et sans consistance. Au contraire, ceux qui se sont inspirés du principe idéaliste, livrés, sans être guidés par une méthode rigoureuse, aux inspirations instinctives de leur conscience ou aux fantaisies de leur imagination, n'ont guère pu sortir de la vulgarité que pour tomber dans le vague ou dans l'utopie. Si quelquefois ils ont rencontré d'heureuses inspirations, ils n'ont jamais pu asseoir leurs idées sur une démonstration solide, les rattacher à un principe vraiment scientifique, capable de satisfaire à la fois aux exigences de la théorie et aux nécessités de la pratique.

On voit comment, si notre doctrine est vraie, l'histoire des idées et des théories morales doit en fournir la confirmation.

On peut maintenant entrevoir l'objet de cette étude comparative de la *Politique* de Platon et de celle d'Aristote. La théorie morale et politique exposée dans la *République* et dans les *Lois* est un des types les plus purs de ce que nous appelons la morale idéaliste. La théorie morale et politique con-

tenue dans la *Politique* d'Aristote est conçue dans un esprit éminemment utilitaire. Démontrer cette double vérité d'une part, et de l'autre faire ressortir les erreurs auxquelles un principe faux a entraîné Platon, les idées positives et originales auxquelles un principe vrai a conduit Aristote, tel est le but spécial que nous nous proposons.

Ainsi, nous le répétons, en nous attachant d'abord à la politique platonicienne (1), nous n'avons pas l'intention d'en faire une étude complète (2). Notre seul but est de faire ressortir le point de vue essentiellement idéaliste auquel s'est placé l'auteur et d'y trouver la cause principale des erreurs dans lesquelles il est tombé.

Mais en nous entendant ainsi parler des erreurs de la morale platonicienne, en nous voyant dans tout le cours de ce travail nous appliquer constamment à en signaler et à en expliquer les défauts,

(1) Il nous arrive ici et il nous arrivera souvent de dire : la politique de Platon, bien qu'au fond la *République* et les *Lois* contiennent un Code complet de morale, dans le sens le plus général de ce mot, puisqu'elles touchent à toutes les relations et à tous les devoirs de l'homme. Le sujet de la *Politique* d'Aristote, sans être tout à fait aussi vaste, comprend néanmoins aussi des questions essentielles que nous ne rangerions pas aujourd'hui dans le programme d'un traité politique.

(2) Ainsi nous ne toucherons nullement à deux questions d'un haut intérêt, mais qui ne rentrent pas dans notre cadre et exigeraient d'ailleurs, pour être traitées avec sûreté et précision, une immense érudition dont nous nous reconnaissons incapable : la première serait de savoir quels emprunts Platon a faits soit aux constitutions de la Grèce, soit à celles de l'Orient et de l'Égypte, et dans quelle proportion il a puisé à l'une ou à l'autre source. La seconde consisterait à déterminer l'influence exercée sur la pensée politique de Platon par le parti aristocratique et réactionnaire d'Athènes, auquel il appartenait, comme Xénophon, et leur maître commun, Socrate, à démêler ce qui, dans sa théorie morale et politique, ne fait que reproduire les idées courantes de ce parti.

nous tenons avant tout à ce que le lecteur ne nous soupçonne pas un instant d'en méconnaître les grands et beaux côtés. M. Cousin, dans la préface dont il a fait précéder la traduction des *Lois* (1), a dit avec une haute raison que Platon « à le considérer sous le point de vue le plus général, est pardessus tout un grand moraliste. » C'est bien là, à notre avis, son vrai caractère, en même temps que son meilleur et son plus solide titre de gloire. Comment se fait-il dès lors qu'en présence de la théorie morale et politique contenue dans la *République* et dans les *Lois*, nous soyons surtout frappé de ses erreurs, surtout préoccupé d'en constater et d'en expliquer les défauts? C'est un point qui exige quelques explications.

Qu'on la considère comme œuvre de science ou comme œuvre d'édification, la morale a deux objets : elle doit d'abord démontrer et persuader à l'homme qu'il a des devoirs, analyser les sentiments moraux que la nature a mis en nous comme auxiliaires de la raison morale, faire ressortir les jouissances et les peines qui peuvent en résulter, montrer l'harmonie réelle, quoique imparfaite, de l'intérêt et du devoir, en un mot faire tout ce qui peut développer dans l'homme la disposition à accomplir toujours ce qu'il croit être son devoir.

Mais cette première question une fois résolue, il s'en présente une autre; il ne suffit pas de dire à l'homme : Fais ton devoir, il faut encore lui ap-

(1) Tome VII, page 10.

prendre quels sont ses devoirs; il faut, dans chaque circonstance donnée, diriger cette disposition morale qu'on a essayé de développer en lui, vers le but auquel l'appellent la raison et la nature; il faut rédiger les articles de cette loi dont on a démontré le caractère inviolable et sacré.

Que ces deux questions soient solidaires, c'est ce qui est évident : d'une part, la seconde présuppose la solution de la première ; pour chercher quels sont les devoirs de l'homme, il faut être convaincu que l'homme a des devoirs; d'autre part, le sentiment moral n'est jamais si fort et si persistant que lorsqu'il est dirigé vers son but naturel et légitime.

Mais pour être solidaires, ces questions n'en sont pas moins distinctes et leur solution n'en exige pas moins des études et peut-être des aptitudes différentes. Pour résoudre la première, il suffit de constater un principe écrit dans tout esprit honnête et droit, et d'employer, pour l'éclairer et le fortifier, l'autorité de la conviction et les charmes de l'éloquence. Dès qu'on aborde la seconde, il faut entrer dans les détails, ramener la diversité des caractères et des mœurs à une loi générale, se heurter aux difficultés pratiques; l'élévation des idées, la noblesse des sentiments ne suffisent plus sans un principe solide et une méthode exacte. Sans doute, c'est l'un des plus heureux priviléges du sentiment moral, et l'une des plus belles harmonies de notre nature, que l'amour ardent du devoir suffise, uni à l'esprit le plus médiocre, pour faire un homme de bien, pour inspirer ces vertus cardinales qui sont la base et la

condition de toutes les autres, la modération des désirs, le courage, la charité, la justice. Mais si vous voulez assigner à ces vertus leur meilleur et leur plus utile emploi, si vous voulez appliquer l'idée du bien et du juste à tous les rapports des hommes, si surtout vous voulez en tirer des conséquences sociales et politiques, alors il faut appeler à votre aide la science, et entrer dans le domaine de la controverse armé d'un critérium sûr et précis.

On comprend donc facilement qu'un même esprit puisse exceller dans l'une de ces deux parties qui composent la morale et se montrer dans l'autre fort inférieur, qu'il soit un grand moraliste dans un sens sans l'être dans un autre. C'est ainsi que Bentham, niant le devoir, acceptant la doctrine vulgaire de la morale égoïste, s'attache, en ne changeant que le nom, à l'étude des droits et des devoirs de l'homme, y applique un principe fécond, y déploie un rare mélange de bon sens, de vues originales et de vigueur logique. C'est ainsi, à l'inverse, que l'utopiste de la *République* et des *Lois* est dans un autre sens, lorsqu'il démontre le devoir et relève le sentiment moral, le grand moraliste Platon.

Pour qu'on ne nous accuse pas de méconnaître en lui ce côté vrai et glorieux de ses idées, nous demandons au lecteur la permission de nous y arrêter un instant, et d'oublier, pour un moment, notre idée principale.

Envisagé à ce point de vue, Platon n'est que le continuateur de la tradition socratique, disciple plus grand que son maître, mais enfin disciple. Or, ce

qui avait fait Socrate et ce qui l'explique, ce sont, avant tout, les sophistes. Exploitant les vices d'une démocratie intempérante et déjà corrompue, les sophistes appropriaient leurs doctrines à ses instincts de licence et d'ambition turbulente; ils y ajoutaient la séduction si puissante sur des Grecs, sur des Athéniens, de l'éloquence et du raisonnement, abaissaient à la portée du vulgaire les doctrines absconses de l'antique philosophie, et trouvaient dans ses obscurités, dans ses contradictions, dans les subtilités de sa dialectique, des armes en faveur d'un scepticisme qui avait grande chance de devenir populaire, parce qu'au lieu d'être dogmatique, il faisait profession d'être frivole. Qu'importent les contradictions sur tout le reste? Ils s'accordaient sur deux points : le discrédit de la science sérieuse et convaincue, la négation de la morale. C'est ce que comprit Socrate. Réhabiliter le devoir, telle est l'idée essentielle qui le suscita, et qui explique toutes les autres. C'est pour pouvoir affirmer le devoir qu'il attaque le scepticisme, l'allié naturel de la dissolution morale; mais en même temps il n'hésite pas, pour confondre l'arrogance des sophistes, à leur opposer une dialectique négative qui emprunte au scepticisme plus d'une de ses arguties. Il raille l'ambition des spéculations métaphysiques et cosmologiques, il rappelle l'homme à l'étude de lui-même, de ses intérêts et de ses devoirs, il fait descendre, comme on dit, la philosophie du ciel sur la terre; mais on aurait tort de chercher là une théorie des limites assignées à la science humaine; il n'y faut reconnaître

que la tendance toute naturelle d'un esprit pratique, qui ne voit et ne veut que le bien, qui ne pense pas que, pour bien vivre, il soit nécessaire de tant spéculer, qui aperçoit les conséquences dangereuses de certains systèmes de métaphysique, et qui reconnaît que cette science ambitieuse, par ses obscurités et ses contradictions, a fourni des armes au scepticisme et affaibli le ressort moral. De même il prononce le γνῶθι σεαυτόν; mais ne croyez pas, quoi qu'on en ait dit, qu'il songe à fonder une science nouvelle, à en indiquer la formule et la méthode. La psychologie, sortie à peine de l'enfance, et toujours contestée, toujours en quête de ses titres de légitimité, a prétendu se donner le mérite de l'ancienneté, en cherchant dans le γνῶθι σεαυτόν son acte de naissance; mais où a-t-on trouvé, dans ce que nous connaissons des entretiens de Socrate, ou même dans les dialogues de Platon, rien qui puisse être pris pour l'exposition d'une méthode ou d'une théorie psychologiques? D'ailleurs personne ressemble-t-il moins à un penseur original, à l'inventeur d'un système et d'une méthode, exilé dans la solitude de la pensée; ne connaissant d'autre plaisir que celui de voir son idée s'appliquer et se dérouler, d'autre besoin que celui de se comprendre et de se convaincre, personne ressemble-t-il moins à ce rêveur solitaire que cet apôtre du bon sens et de la morale pratique, parcourant les rues d'Athènes, accostant ceux qu'il croit opportun de provoquer à la vertu, philosophant partout « sur l'agora, dans les palestres, sous les portiques, dans l'atelier du peintre Parrhasius, du

statuaire Cliton, de l'armurier Pistias, dans l'échoppe du cordonnier Simon, et jusque dans le boudoir d'une courtisane (1), » s'adressant à des personnes de tout esprit et de tout âge, parlant à chacun son langage, accessible à toutes les intelligences, et toujours prêt, au lieu d'imposer ses idées, à y amener les autres, en éveillant au fond de leur esprit l'amour du raisonnement sain et la voix du sens moral? Rien ressemble-t-il moins à l'exposition d'un système et d'une dialectique nouvelle, avec ses déductions rigoureuses, ses répétitions fréquentes, sa langue spéciale, que ces conversations en langue vulgaire, où tout se mêle au hasard de la parole, l'éloquence élevée et le sophisme captieux, les grâces du badinage et la gravité de la raison convaincue, les finesses de l'ironie et le charme de la bonté, où les idées de tout ordre, les arguments de toute valeur se rencontrent, sans autre unité qu'une éloquence toujours persuasive, un sens moral toujours supérieur, parce que le seul but constant qu'on se propose, c'est de persuader la vertu? Si Socrate a eu un système, c'est le devoir; s'il a eu une méthode, c'est le bon sens.

C'est dans ces enseignements que Platon puisa son éducation philosophique, et il resta fidèle à ses tendances essentiellement morales. Esprit plus spéculatif que Socrate, moins ardent au prosélytisme et plus amoureux de la science, il essaya d'imprimer aux idées socratiques le caractère d'un système. Il

(1) Expressions de M. Talbot dans l'introduction dont il a fait précéder sa traduction des *OEuvres complètes de Xénophon*.

les fortifia par une érudition plus vaste, une éloquence plus sublime, il y ajouta les grâces de la poésie et l'attrait austère de la spéculation. Mais, comme Socrate, il resta toujours et avant tout moraliste. S'il construit le monde des *Idées*, c'est pour placer celle du bien au-dessus et au delà de toutes les autres. S'il combat avec tant d'ardeur dans le *Théétète* la doctrine qui soutient que tout est dans un changement perpétuel, et que par conséquent nos impressions relatives sont la mesure unique de la vérité, c'est qu'elle aboutit à cette conséquence, *acceptée par ceux même qui n'admettent pas cette doctrine sur d'autres points* (1), que le bien et le mal, le juste et l'injuste, le saint et l'impie n'ont pas par leur nature une essence qui leur soit propre, et sont tels pour chaque cité qu'elle se les représente dans l'institution de ses lois. C'est là, on le sent à chaque instant en parcourant les dialogues de Platon, c'est là le point le plus sérieux de la lutte; la question du bien et du mal est pour lui la question capitale. Sur ce point il n'hésite jamais; il est toujours précis, entraînant, enthousiaste; cet enthousiasme l'emporte jusqu'à des exagérations stoïciennes; c'est ainsi que dans le *Protagoras* (2), il professe que l'intérêt bien entendu et la vertu coïncident toujours; que dans l'*Euthydème* (3), il déclare que la richesse, la santé, la force, la noblesse, la considération, le courage, ne doivent en eux-mêmes passer ni pour bons ni pour

(1) Traduction Cousin, t. II, p. 123.
(2) *Ibid.*, t. III, p. 104 à 112.
(3) *Ibid.*, t. IV, p. 375 à 381.

mauvais, puisque, s'ils ne sont pas unis à la sagesse, ils sont plus nuisibles que les maux contraires. C'est ainsi que dans le *Gorgias* (1), il affirme que le méchant puni est plus heureux que le méchant qui triomphe, et va même jusqu'à soutenir qu'en général les hommes aiment mieux recevoir une injustice que de la faire; c'est ainsi que dans la *République* il organise l'État avec la seule idée de la vertu. On peut se demander si ce ne soint point là les illusions d'un noble esprit, plutôt que l'image exacte de la condition humaine; mais ces exagérations, on les juge nécessaires, ces généreuses erreurs, l'indignation les fait presque prendre pour des vérités, lorsque, dans le *Philèbe*, nous entendons Protarque et Philèbe soutenir que le seul bien de l'homme c'est le plaisir; lorsque, dans la *République* (2), Thratymaque répond à Socrate que ce qui est juste, c'est ce qui est avantageux au plus fort; lorsque, dans le *Gorgias* (3), l'impudent Calliclès s'écrie : « La volupté, l'intempérance, la licence, pourvu qu'elles aient des garanties, voilà la vertu et la félicité. Toutes ces autres belles idées, ces conventions contraires à la nature ne sont que des extravagances humaines auxquelles il ne faut avoir nul égard. »

Lorsqu'à la suite de Socrate, et avec plus de force et d'élévation que lui, Platon combat de pareilles doctrines, c'est alors qu'il est sur son vrai terrain, c'est alors qu'il faut l'admirer sans réserve et le sa-

(1) Traduction Cousin, t. III, p. 257 à 268.
(2) Tome IX, page 88.
(3) Tome III, pages 314 et 315.

luer, avec M. Cousin, du nom de grand moraliste. Mais ce n'est pas à ce point de vue que nous voulons ici l'envisager principalement; ce n'est pas lorsqu'il défend et exalte le devoir, lorsqu'il venge la vertu des attaques de ses ennemis, que nous avons dessein de l'étudier. C'est lorsque, descendant à l'application, il essaye de diriger le sentiment moral qu'il a relevé, et de dicter leurs devoirs aux sociétés et aux individus; c'est lorsqu'il écrit la *République* et les *Lois*.

Tout le monde est aujourd'hui d'accord sur le sens et la portée de ces deux ouvrages. Codes de morale, de législation et de politique, la *République*, avec une tendance plus idéale, les *Lois*, dans un esprit plus pratique, ont pour but de marquer, à une société d'hommes quelconque, les lois qui doivent présider à son organisation et à son développement. C'est cette théorie morale, sociale et politique que nous n'hésitons pas à condamner, c'est elle dont nous voulons signaler les défauts, les erreurs, en leur attribuant comme cause principale le caractère idéaliste de la morale platonicienne. Ces défauts, ces erreurs, nous n'avons l'intention ni de les exposer en détail ni de les discuter. On connaît assez généralement la *République* et les *Lois* pour qu'il soit inutile de les résumer; il est plus inutile encore de discuter l'utopie qu'elles contiennent. En présence d'un système dont les traits principaux sont l'anéantissement aussi absolu que possible de la propriété et de la famille, la méconnaissance complète du rôle de la femme, l'annulation de l'individu au profit de l'État, la pro-

hibition de toute initiative et de tout progrès, l'insupportable ennui d'une règle monastique, nous croyons aujourd'hui toute réfutation superflue, et la seule question intéressante nous paraît être d'expliquer par quelles causes un aussi grand esprit a pu être entraîné à d'aussi singulières erreurs.

Or (et ici nous abordons enfin l'objet essentiel de cette étude) la principale de ces causes, la clef de la politique de Platon, nous paraît être dans le point de vue auquel il s'est placé pour envisager le problème moral et politique, dans la manière même dont il s'est posé la question ; et ce point de vue lui-même n'est qu'une conséquence de sa fameuse théorie des idées. Si nous voulons le comprendre, c'est donc jusqu'à elle qu'il nous faut remonter.

Cette théorie a deux faces : au point de vue métaphysique, les *idées* sont un élément essentiel de la création, ce sont les modèles, les exemplaires d'après lesquels le monde est façonné ; au point de vue logique, ces *idées*, conçues par l'esprit humain, sont pour lui le principe de toute connaissance véritable ; c'est à leur lumière que l'homme comprend le monde dans ce qu'il a de général et de permanent, dans ce qui fait l'objet de la science ; ainsi, quand il voit une belle chose, son aspect éveille en lui l'*idée-type* du beau, et c'est par comparaison avec cette *idée*, cet exemplaire absolu, qu'il juge que la chose est belle.

C'est uniquement à ce dernier point de vue que nous voulons envisager la théorie des *idées ;* nous nous contenterons d'ailleurs de l'indiquer en quelques mots ; cela suffit à notre objet, qui est d'en dé-

gager le critérium moral de Platon; quant à montrer ce que, dans sa généralité, elle peut avoir de vrai ou de faux, c'est une question qui ne rentre pas dans notre sujet.

On peut dire, sans exagération, que, pour Platon, toutes nos idées générales sont *à priori*. Dans le *Parménide* (1), Parménide dit à Socrate : « Mais, dis-moi, distingues-tu, en effet, comme tu l'as fait, d'une part les *idées* elles-mêmes, et de l'autre tout ce qui en participe, et crois-tu que la ressemblance en elle-même soit quelque chose de distinct de la ressemblance que nous possédons? » Et Socrate répond affirmativement. Il reconnaît qu'il en est de même pour le juste, le beau, et autres choses de cette sorte ; il hésite à admettre qu'il en soit de même pour l'homme, le feu et l'eau ; pour les choses qui peuvent paraître ignobles, comme poil, boue, ordure, etc., il lui est venu quelquefois à l'esprit qu'elles pourraient bien avoir aussi leur idée ; mais cela serait par trop absurde, et, quand il tombe sur cette pensée, il se hâte de la fuir. Mais Parménide lui répond avec l'autorité d'un âge et d'une science supérieurs : « C'est que tu es encore jeune, Socrate; la philosophie ne s'est point encore emparée de toi, comme elle fera un jour, si je ne me trompe, lorsque tu ne mépriseras plus rien de ces choses. Aujourd'hui tu regardes l'opinion des hommes à cause de ton âge. » La pensée de Platon est évidemment ici dans la bouche de Parménide. C'est la même

(1) Tome XII, pages 12-13.

doctrine qu'il reproduit dans le livre 10 de la *République* (1), lorsque, parlant du menuisier qui fait un lit, il dit qu'il travaille d'après l'idée du lit existant essentiellement dans la nature, et dont Dieu est l'auteur; et dans le *Phédon*, lorsqu'il montre que, si nous comprenons que deux choses sont égales, c'est que nous avons en nous l'idée de « l'égalité intelligible, » et qu'il ajoute : « Et ce que nous disons ici n'est pas plus sur l'égalité que sur le beau en lui-même, sur le bien, sur le juste, sur le saint, et, pour tout dire en un mot, sur toutes les choses que dans nos discours nous marquons du caractère de l'existence. »

Ces idées *à priori*, comment expliquer qu'elles se trouvent dans notre esprit? Platon se pose cette question, et, pour la résoudre, il a recours à l'hypothèse d'un état antérieur, dans lequel nous avons connu directement les essences, les idées générales; en passant dans cette vie, nous en avons conservé un souvenir confus, mais qui se réveille, quand la réalité sensible nous montre la ressemblance de ces types idéaux. Telle est la théorie qu'il présente dans le *Phèdre* sous forme d'un rêve poétique, mais qu'il prétend démontrer dans le *Ménon*, (2) et dans le *Phédon* (3). Dans ce dernier passage, il commence par poser en principe que « aussitôt qu'en voyant une chose, tu en conçois une autre, qu'elle soit semblable ou dissemblable, c'est là nécessairement un

(1) Tome X, pages 238 à 240.
(2) Tome VI, pages 171 à 193.
(3) Tome I, pages 222 à 227.

acte de réminiscence. » Or, quand nous rencontrons deux arbres égaux, deux pierres égales, nous affirmons leur égalité : d'où tirons-nous cette idée de l'égalité? Ce n'est pas de ces choses : outre qu'il n'y a pas deux choses parfaitement égales dans la nature, une chose égale à une autre n'est pas l'égalité. Cette idée de l'égalité, nous l'avions donc en nous-mêmes : elle ne peut être que l'effet d'une réminiscence.

Ainsi, toutes les fois que nous portons un jugement, que nous attribuons à une certaine chose une certaine qualité, c'est par comparaison de cette chose au prototype idéal de cette qualité; il n'y a là ni déduction, ni généralisation, ni aucune opération analysable; il n'y a qu'une aperception immédiate, intuitive, du rapport entre l'idéal et le réel. Toute science humaine se résume dans cet acte simple; aussi, dans le *Phédon*, Platon critique les savants qui cherchent les causes des phénomènes, qui se demandent, par exemple, si ce qui fait que telle chose est belle, c'est ou la vivacité de ses couleurs, ou sa forme, ou autres choses semblables. « Pour moi, dit-il, je laisse là ces raisons qui ne font que me troubler, et je m'assure moi-même, sans façon et sans art, et peut-être trop simplement, que rien ne la rend belle que la présence ou la communication de la beauté première, de quelque manière que cette communication se fasse. C'est, à mon avis, la réponse la plus sûre, pour moi comme pour tout le monde. » Il nous apprend également que si, de deux hommes, l'un dépasse l'autre de la tête, ce n'est pas parce qu'il a la tête de plus que l'autre.

« Car, si tu disais que tel homme est plus grand ou plus petit de toute la tête, on pourrait te répondre d'abord que le même objet fait la grandeur du plus grand et la petitesse du plus petit, et ensuite que c'est à la hauteur de la tête, qui pourtant est petite, que le plus grand devrait sa grandeur. » Tout ce qu'il faut dire, c'est que « toutes les choses qui sont plus grandes que d'autres ne sont plus grandes que par la grandeur, et que c'est elle seule, la grandeur en elle-même, qui en est la cause, et que de même les petites choses ne sont plus petites que par la petitesse, la petitesse étant la cause spéciale de ce qu'elles sont plus petites. » Ainsi, pour avoir la science universelle, il ne faut plus dire : l'opium fait dormir parce qu'il y a en lui une vertu dormitive, mais bien : l'opium fait dormir parce qu'il participe de l'idée de la *soporificité*. Quand on a dit cela, il faut s'arrêter : toute science d'observation est proscrite; il n'y a plus qu'une science véritable, c'est celle des *Idées*, qui consiste, comme on peut levoir dans le *Parménide*, à en chercher les rapports et les incompatibilités. C'est là la *Dialectique*, c'est-à-dire la science (1) qui a pour objet ce qui existe, et dont la nature est toujours la même, tandis que les autres sciences n'ont rien de « fixe » ni « d'évident selon la plus exacte vérité. » La dialectique contemple les vérités pures et immuables. C'est elle (2) qui atteint l'essence des choses, et au delà le der-

(1) Philèbe, tome II, pages 440 444.

(2) *République*, lib. VII. — T. X, p. 78 et suiv.

nier terme de toute science, le Bien. Aussi (1) les sens ne sont que des instruments d'erreur et des obstacles à la vraie connaissance; et l'âme dégagée des sens connaîtra plus parfaitement, car elle pensera avec plus de rigueur. A côté de cette science pure et supérieure, Platon n'a d'indulgence que pour les mathématiques, qui vivent également d'abstraction, et qui, comme il le déclare en plusieurs endroits (2), sont la meilleure préparation à la dialectique.

Telle est, en quelques mots, la théorie des idées : telles en sont les conséquences relativement à la méthode et à l'organisation de la science. Rien de plus facile que de les appliquer à la morale et à la politique. Veut-on savoir si telle action est morale, si telle institution est bonne, il n'est besoin, dans le système platonicien, ni d'examiner en détail les circonstances, ni d'apprécier les résultats probables ou possibles, ni d'en appeler à l'expérience; il suffit de se recueillir, d'éveiller en soi le souvenir confus que nous avons conservé du monde des idées pures et spécialement de l'idée du bien, et de voir si l'institution ou l'action dont il s'agit correspond à ce type auguste et suprême. Si oui, elle est bonne; il n'est besoin d'aucune autre réflexion ni considération. C'est en ce sens que, dans la *République* (3), Socrate dit que c'est à la lumière de l'idée

(1) *Phédon*, t. I p. 201 à 204.

(2) V. notamment *Lois*, t. VII, p. 78 à 109 et p. 299, et *République*, t. X, p. 50 à 63.

(3) Tome X, p. 50 à 63.

du bien que nous connaissons toutes choses morales, comme c'est à la lumière du soleil que nous connaissons toutes choses colorées.

Traduisons ces idées dans le langage moderne, et nous trouvons la formule complète de la doctrine que nous avons désignée sous le nom de morale idéaliste; la conscience morale, indépendamment de toute observation, de tout raisonnement, de tout examen des conséquences utiles ou nuisibles, nous révèle d'une manière directe la moralité ou l'immoralité des actions. Toute la science morale consiste à se recueillir et à écouter, comme dit M. J. Simon, la voix de l'oracle.

Partant de ce point de vue, il est aisé de voir sous quelle forme s'est posée pour Platon la question morale et politique qu'il a essayé de résoudre dans la *République* et dans les *Lois*. Il se demandait quelle serait, pour une société humaine, la meilleure organisation politique et sociale; cela revenait pour lui à se demander quelle est l'organisation politique et sociale qui rappelle le mieux le type absolu du bien, l'idéal de la vertu.

Ne perdons pas de vue ce point de départ, et, pour apercevoir avec une pleine clarté la filiation des idées morales et politiques de Platon, pour en comprendre les erreurs capitales, il nous suffira d'en rapprocher le caractère essentiel de la société dans laquelle il vivait.

Ce qui, dans le spectacle de cette société, doit frapper tout d'abord un esprit imbu de nos idées modernes, et ce qui en constitue réellement le trait

distinctif le plus saillant, c'est l'extrême développement de la vie publique. Ce caractère, vous le trouverez dans les constitutions les plus diverses, dans la rigueur spartiate comme dans la licence athénienne. Partout le citoyen absorbe l'homme; de là le rôle inférieur assigné à la femme, car la vie publique est pour elle impossible; de là la cause principale de l'esclavage, car, pour que les citoyens passent leur vie dans les assemblées politiques, dans les repas publics, dans les exercices guerriers, il faut que le travail manuel soit fait par d'autres; de là le discrédit des professions commerciales, la passion d'exercer la puissance publique, le patriotisme ardent, l'amour de la liberté. Tous les caractères distinctifs de la société grecque se groupent autour de celui-là, parce qu'ils en procèdent, parce que c'est l'idée et la passion de la vie publique qui ont fait la société grecque.

C'est en présence de cette société que Platon se pose cette question : Quelle est, pour une réunion d'hommes quelconque, l'organisation qui rappelle le mieux le type absolu du bien, qui réalise le mieux l'idéal de la vertu?

La question ainsi posée, il me semble qu'on peut facilement entrevoir la réponse : d'une part, l'idéal de la vertu, n'est-ce pas le dévouement au bien commun, l'abnégation de soi-même? Dès lors l'idéal de la société ne doit-il pas se trouver dans l'égalité, la communauté absolue, l'absorption de tous les individus dans une union aussi complète que possible? D'autre part, l'idéal de la vertu, n'est-

ce pas encore la soumission à la règle, le triomphe de la volonté et de la raison impersonnelle sur l'instinct individuel pour le plier à la règle générale? Dès lors l'idéal de la société ne doit-il pas consister dans l'asservissement de tous ses membres aux exigences d'une loi commune, qui règle chacune de leurs actions, qui soumette leurs volontés, non pas à la volonté despotique d'un homme, mais à la domination de la règle, personnification du devoir lui-même? Ainsi, dévouement et soumission à la règle, là est le devoir de l'homme et le bien de la société. Or il est une chose qui, pour un Grec, personnifie naturellement ces deux idées : c'est l'État. La forme la plus sublime de l'abnégation n'est-elle pas pour lui le dévouement patriotique au bien public? La forme la plus élevée de la soumission à la règle n'est-elle pas l'obéissance à la loi? Ainsi la vie publique est déjà exagérée dans la Grèce; elle le sera plus encore dans Platon. La vie de famille lui sera entièrement sacrifiée. Faut-il s'en étonner? Auprès du dévouement raisonné du citoyen subordonnant son bien propre au bien public, les vertus de famille ont presque l'apparence de l'égoïsme. Auprès de cette vie publique monastiquement réglée, la vie de famille, livré à la direction du chef, semble subordonnée aux caprices d'un seul homme : elle sera donc proscrite autant que possible. Tels sont les résultats auxquels devaient fatalement aboutir les idées de Platon mises en présence de la civilisation grecque. Le spectacle qu'il avait sous les yeux étant donné, et la manière dont il se pose la question, la solution en sort d'elle-même.

Et en effet, ce qui caractérise essentiellement la *République*, c'est la destruction de l'individu et la domination sans bornes de l'État : personne, je crois, ne peut rapporter de sa lecture une autre impression. Au surplus, s'il pouvait naître quelques doutes, Platon lui-même s'est chargé de les dissiper : lorsque, dans le cinquième livre des *Lois* (1), il revient sur cet État idéal exposé dans la *République*, et que les difficultés de l'application le forcent d'abandonner à regret, tout en essayant de s'en rapprocher autant que possible, quel est le trait essentiel qu'il trouve pour le caractériser ? C'est la communauté absolue, communauté à laquelle il voudrait ramener non-seulement les biens, les femmes, les enfants, mais le corps même et les membres des citoyens : « *L'État, le gouvernement et les lois qu'il faut mettre au premier rang sont ceux où l'on pratique le plus à la lettre, dans toutes les parties de l'Etat, l'ancien proverbe qui dit que tout est véritablement commun entre amis.* Quelque part qu'il arrive ou qu'il puisse arriver que les femmes soient communes, les enfants communs, les biens de toute espèce communs, et qu'on apporte tous les soins imaginables pour retrancher du commerce de la vie jusqu'au nom même de propriété, de sorte même que les choses que la nature a données en propre à chaque homme deviennent en quelque sorte communes à tous, autant qu'il se pourra, comme les yeux, les oreilles, les mains, et que tous les citoyens s'imaginent qu'ils

(1) Tome VII, p. 281 à 282.

voient, qu'ils entendent, qu'ils agissent en commun, que tous approuvent ou blâment de concert les mêmes choses, que leurs joies et leurs peines roulent sur les mêmes objets, en un mot partout où les lois viseront de tout leur pouvoir à rendre l'État parfaitement un, on peut assurer que là est le comble de la vertu politique, et personne ne pourrait à cet égard leur donner une direction ni meilleure ni plus juste. Un tel État, qu'il ait pour habitants des dieux ou des enfants de dieux qui soient plus d'un seul, est l'asile d'un parfait contentement. » Voilà pour la *République ;* quant aux *Lois*, il faudrait être aveugle pour ne pas reconnaître à chaque instant le même esprit, ramené à plus de modération par les nécessités de la pratique. Au surplus, pour en recevoir l'assurance de Platon lui-même, il suffit de continuer à lire le passage que nous citions tout à l'heure : « C'est pourquoi il ne faut pas chercher ailleurs le modèle d'un gouvernement, mais on doit s'attacher à celui-ci et en approcher le plus qu'on pourra. *L'État que nous avons entrepris de fonder sera très-peu éloigné de cet exemplaire immortel, si l'exécution répond au projet, et on doit le mettre le second.* »

Ainsi l'anéantissement de l'individu, l'omnipotence de l'État, l'asservissement absolu à la règle, toutes formules synonymes au fond, là est le principe essentiel de la politique de Platon. Il est facile de voir comment en découlent, comme des conséquences visibles, tous les traits principaux du système.

Et d'abord est-il nécessaire de montrer comment

s'y rattache cette haine ardente de la propriété dont Platon laisse à chaque page éclater l'expression? Dans la *République*, il l'interdit entièrement aux guerriers; ils doivent manger en commun, et vivre d'un salaire modique, « de là dépend leur salut et celui de l'État. » (*Rep.*, lib. IV.) Quant aux laboureurs et artisans, il leur permet de posséder en propre, mais juste assez pour qu'ils puissent se procurer des outils, et tout ce qui est nécessaire à leur métier, et par conséquent au bien de l'État. Et tandis qu'il soumet à des règles méticuleuses l'éducation, les exercices publics et jusqu'aux repas, il dédaigne d'organiser tout ce qui touche à ce diminutif de propriété qu'il conserve (1). « Mais par les dieux, oserons-nous porter des lois sur les contrats de vente et d'achat, sur les conventions pour la main-d'œuvre?..... Il convient de ne rien prescrire là-dessus à d'honnêtes gens; ils trouveront eux-mêmes la plupart des règlements qu'il faudra faire. »

Dans les *Lois*, il est forcé d'admettre la propriété; mais il ne cherche pas à dissimuler les regrets qu'il en éprouve. Il déplore (2) que les législateurs rencontrent les plus grandes difficultés, lorsque, par le partage des terres et l'abolition des dettes, ils veulent « remettre entre tous l'égalité nécessaire. » Aussi essaye-t-il autant que possible de s'en rapprocher : chaque citoyen reçoit une portion du territoire, qui doit rester entre ses mains inaliénable

(1) *République*, t. IX, p. 204.
(2) *Lois*, t. VII, p. 154 à 155.

et insaisissable; le plus riche ne peut posséder que quatre fois cette part (1). Aucun citoyen ne doit posséder en argent plus de quatre mines (environ 160 fr.) (2). Il n'est pas permis de s'enrichir « par de vils métiers, par des usures, par le trafic honteux du bétail, mais par le seul commerce des choses que produit l'agriculture. » Il n'est permis ni de donner une dot à sa fille, ni de donner de l'argent en gage. Les citoyens ne doivent se servir dans l'intérieur de l'État que d'une monnaie n'ayant pas cours dans le reste de la Grèce (3). Aucune vente ou échange ne peut avoir lieu que dans un marché public, sous peine de ne donner lieu à aucune action civile (4).

S'il hait la propriété, Platon n'aime guère mieux la famille. Comment pourrait-il en être autrement? Elle développe et fortifie l'individu, elle lui crée des intérêts distincts de l'intérêt public, des passions autres que le dévouement absolu à l'État. Aussi, dans la *République*, la famille est anéantie; les femmes et les enfants sont communs. Dans les *Lois*, la communauté n'existe pas; mais comment les rapports de famille sont-ils compris et respectés? Vous pouvez l'entrevoir par ce trait qne ceux qui ont plusieurs enfants doivent en conserver un seul pour héritier, et céder les autres aux citoyens qui n'en ont pas.

(1) Tome VII, p. 283 à 295.
(2) Tome VII, p. 311.
(3) Tome VII, p. 283 à 295.
(4) Tome VIII, p. 285.

Une autre raison encore pour que Platon ne comprenne pas la famille, c'est qu'elle repose sur la nature et les obligations différentes de chaque sexe. Tout cela est fort bon pour un moraliste qui étudie la nature de chaque être pour tirer de ses qualités le meilleur parti possible. Mais que devient la différence des sexes pour le philosophe qui règle nos devoirs d'après l'exemplaire éternel du bien absolu? Dans l'empyrée des *Idées* pures, il n'y a point de sexe. Aussi n'a-t-on jamais plus audacieusement méconnu le rôle de la femme ; dans la *République,* les femmes sont communes ; elles partagent les travaux des hommes, elles vont à la guerre (1). Dans les *Lois,* elles ne sont plus communes, mais elles continuent à partager avec les hommes les travaux gymnastiques et guerriers (2).

Après la proscription aussi complète que possible de la propriété et de la famille, la politique platonicienne se distingue par un troisième caractère, la tyrannie de l'autorité publique, son intervention perpétuelle dans les actes de la vie de chacun. Est-il besoin d'en faire ressortir l'étroite parenté avec l'idée-mère de tout son système? D'une part, le développement plus grand de la vie publique amène généralement une intervention plus fréquente et plus minutieuse de l'autorité : la puissance publique ne peut matériellement porter un contrôle bien rigoureux dans ce qui se passe sous le toit domestique. Mais tout acte fait en public tombe sous sa main,

(1) Tome IX, p. 255 à 289.
(2) Tome VIII, p. 42 à 47.

sans compter qu'il acquiert, au point de vue de l'exemple et du droit des autres citoyens, une importance particulière, dont le législateur doit tenir compte. D'ailleurs, dans le système de Platon, qui aurait le droit de se plaindre de l'intervention de l'État? N'est-il pas la personnification du devoir et du bien?

Aussi ne craint-il pas de la pousser jusqu'aux plus extrêmes limites. Dans la *République*, l'État s'empare de l'éducation : les exercices musicaux et gymnastiques se font en public (lib. III). Les citoyens sont divisés par le législateur en trois classes d'après leurs aptitudes : 1° gouvernants; 2° guerriers; 3° laboureurs ou artisans. Les enfants, héritant en général de leurs aptitudes, héritent de leur rang; mais les magistrats peuvent les faire passer d'une classe dans une autre (lib. III). Ils recrutent, pour chaque profession spéciale, les citoyens qui y sont propres par leurs qualités naturelles (lib. II). Ils surveillent les unions entre personnes de sexe différent, de manière à les multiplier autant que possible entre les sujets d'élite et à les empêcher entre les autres. Dans les *Lois*, Platon répète en plusieurs endroits (1) qu'il est contraire à la dignité du législateur de s'immiscer dans les moindres détails de la vie de famille, et que pourtant il ne faut rien négliger; qu'au moins, à titre de conseil, il faut prescrire aux citoyens, « pour tout le temps de leur vie, un ordre d'actions depuis le lever du soleil jusqu'au

(1) V. lib. VI, t. VII, p. 367 à 371. — Lib. VII, t. VIII, p. 1 à 2, et 49 à 50.

lendemain matin ; » et il institue des repas en commun, même pour les femmes (lib. VI) ; il porte des peines contre ceux qui ne respectent pas les règles relatives aux rapports charnels que les époux doivent avoir entre eux (lib. VI). Dans le cas où la population augmente trop, il faut interdire la génération ; si elle diminue, il faut l'encourager (lib. V). Les citoyens ne peuvent voyager hors du territoire national sans la permission des magistrats (lib. V).

L'effet le plus singulier de cette tyrannie de l'autorité publique, c'est l'oppression de la pensée, particulièrement sous la forme de l'art. Tout le monde connaît les premières pages du livre III de la *République,* où Platon critique un grand nombre de fictions mythologiqnes, et n'épargne pas Homère lui-même. Un détail peut donner la mesure de sa sévérité : il blâme Homère d'avoir dit qu'à la vue de Vulcain s'efforçant de courir, un rire inextinguible s'empara des dieux ; car un homme grave, et encore moins un dieu, ne doit jamais être dominé par le rire, lequel suppose une grande agitation. De là sa défiance à l'égard de la poésie dramatique. Sur ce point, il n'est pas plus indulgent dans les *Lois.* En plusieurs endroits (2), il manifeste le désir qu'on ait, comme en Égypte, des chants et des danses réglés par les lois, et auxquels il soit défendu de rien innover. Les poëtes qui voudront en composer de nouveaux devront les présenter d'abord à des censeurs, et il faudra les encourager et même les con-

(1) Lib. II, t. VII, p. 80 à 83 et lib. VII, t. VIII, p. 23 à 38.

traindre à dire que la vertu seule est un bien, etc.

Enfin, un dernier trait caractérise la politique de Platon : d'une part, elle ne consiste pas en quelques principes généraux susceptibles de se transformer et de s'adapter à des sociétés diverses, mais en un ensemble de dispositions pratiques qu'il faut adopter tout à fait ou rejeter entièrement, et qui, au moins dans les *Lois*, sont, en beaucoup de points, minutieusement détaillées ; d'autre part, l'auteur ne doute pas qu'en dépit des diversités de temps, de lieu, de civilisation, elle ne soit partout et toujours destinée à réussir parfaitement chez tous les peuples qui auront la sagesse de l'adopter. Il reconnaît que sa réalisation peut rencontrer des obstacles, mais il ne s'en prend qu'à la méchanceté des hommes, et nullement à la nécessité des circonstances. Il semble considérer les sociétés comme une matière malléable que le législateur peut traiter à son gré. Il l'engage à éloigner son peuple de la mer ; car la navigation tend à développer l'esprit mercantile et tous les vices qui en découlent ; il insiste plusieurs fois pour que, s'il est possible, l'État soit composé de cinq mille quarante familles, parce que ce nombre est celui qui contient le plus de diviseurs, ce qui présente de grands avantages pour l'administration ; et, en écrivant de pareilles choses, il ne semble pas douter qu'il n'écrive le Code de l'humanité ! Cette singulière illusion a la même origine que toutes ses autres erreurs ; il laisse de côté l'expérience, il se réfugie dans le monde des *Idées* pures, il y cherche la forme absolue de la justice et du bien dans le gouvernement des

sociétés; placé à ce point de vue, que peuvent être pour lui les diversités de mœurs, de climat et de civilisation? De pareils détails sont-ils faits pour arrêter celui qui, du haut de son idéal, méconnaît la différence des sexes?

Ainsi, en nous reportant au point de vue auquel s'est placé l'auteur de la *République* et des *Lois* pour envisager la question qu'il s'était posée, en en rapprochant le caractère dominant de la société dans laquelle il vivait, nous avons vu en découler, comme de leur source, tous les traits essentiels, c'est-à-dire tous les défauts essentiels de sa théorie morale et politique.

Ces défauts peuvent se résumer en un mot : cette théorie est au plus haut degré une utopie; ce qui caractérise toutes les utopies, c'est d'être irréalisables, et condamnées, si l'on concevait qu'elles pussent être réalisées, à l'impuissance, d'une part, et de l'autre à la tyrannie, double effet d'une même cause : la violence faite à la nature humaine, la méconnaissance de ses instincts et de ses exigences.

Aucune ne mérite ce reproche à un plus haut degré que l'utopie platonicienne; elle méconnaît et violente la nature humaine dans ses tendances les plus générales et les plus essentielles : avec elle plus de famille, plus de propriété, plus d'indépendance individuelle, plus de différence entre les deux sexes; elle la méconnaît et la violente dans sa variété infinie, dans les besoins divers que fait naître la différence des climats, des situations géographiques, du caractère des races, du degré de civilisation, des

mille causes, en un mot, qui diversifient les mœurs et les institutions. Dans la *République* de Platon, le même rôle, les mêmes vertus sont imposés à toute nation, quelle qu'elle soit, de par l'autorité du philosophe législateur.

Or, ce caractère utopique de la doctrine platonicienne, comment aurait-il pu ne pas résulter de son point de départ? Platon, en voulant organiser un État, ne se préoccupe ni de ce qui a été ni de ce qui peut être ; il laisse de côté l'histoire, il s'abstrait des conditions du possible ; il ne demande pas à l'expérience les résultats qu'a produits telle institution, les résistances qu'elle a rencontrées. En négligeant les détails, il n'essaye même pas de tirer de l'histoire, de l'expérience, une notion générale, en même temps que positive, sur la fin des sociétés, leurs conditions de développement, etc.; tout cela est inutile. Comme, pour s'expliquer comment tel objet est grand ou coloré, il se contente de répondre, « peut-être trop simplement, » que c'est par la présence de la grandeur ou de la couleur, de même, quand il lui faut savoir quel est l'idéal de la société, il se contente de se demander, « peut-être trop simplement, » quelle est celle qui lui rappelle le mieux l'exemplaire absolu du bien et du beau. A cette question abstraite il faut répondre par un mot, par une formule abstraite ; il se recueille, appelle à son secours les plus hautes aspirations morales, c'est-à-dire les rêves d'une imagination exaltée par l'amour du bien, et il répond par un mot : *communauté*, c'est-à-dire anéantissement de l'individu, domination absolue de

l'État. Telle est l'idée-mère dont il va faire sortir toutes les institutions de la *République ;* mais comme ce principe abstrait est loin de contenir les éléments nécessaires à l'organisation d'un État, comme ce n'est pas d'un mot abstrait qu'on peut tirer le Code d'une société, l'orgueilleuse dialectique de Platon, après avoir emprunté son principe à l'imagination, tandis qu'elle croit le trouver dans la raison, est obligée de demander encore à l'imagination les détails que comporte la réalisation de cette idée ; exemple mémorable qu'il faut ajouter à tous ceux qui, dans l'histoire de la philosophie, prouvent jusqu'à l'évidence cette vérité : c'est que, lorsque l'esprit humain, répudiant l'expérience, prétend s'appuyer sur la seule raison pure, il est toujours condamné à ériger en lois de la nature ou de la raison les rêves de son imagination. Faut-il s'étonner qu'avec un tel guide, Platon se soit égaré dans les régions fantastiques de l'utopie ?

Mais ce n'est point là la seule déception que réserve l'imagination à ceux qui s'en remettent à elle de la solution d'un problème scientifique ; elle semble promettre avant tout une abondance de vues nouvelles et originales, et pourtant, elle est incapable de faire autre chose que transformer, exagérer les idées répandues dans le milieu où elle se nourrit. C'est une vérité proclamée par Bacon, et devenue vulgaire depuis un siècle, que, pour arracher à la nature le secret de ses lois générales, pour atteindre à des idées réellement neuves, pour découvrir, dans le sens propre du mot, il n'y a qu'un seul moyen,

l'observation et l'analyse des faits ; que, sans une méthode positive, le génie lui-même ne peut rien, et n'arrive après les plus grands efforts qu'à donner une forme plus systématique, une couleur plus vive aux idées vulgaires ou paradoxales qu'il a recueillies autour de lui.

C'est ce qui est arrivé à Platon : quiconque lit avec soin la *République* et les *Lois* n'est pas frappé seulement de leur caractère utopique ; il reconnaît dans la politique platonicienne, avec plus d'étonnement, parce qu'il y est moins préparé par l'opinion qu'on s'en fait généralement, un second défaut essentiel, le manque de largeur et de véritable originalité dans les vues. C'est de la manière la plus générale, la plus idéale, que l'auteur de la *République* envisage l'établissement d'une société politique ; mais il manque de la force nécessaire pour atteindre à des aperçus vraiment généraux, vraiment humains, sur la fin des sociétés, sur leurs conditions essentielles, sur les causes qui les maintiennent, les font prospérer ou dépérir. Ces théories philosophiques sont remplacées par un amalgame d'institutions empruntées à Sparte, à la Crète, à l'Égypte, etc., transformées et idéalisées par l'esprit utopique de l'auteur. Vous cherchez le Code de l'humanité ; vous trouvez celui d'une petite cité grecque, à la mode de Sparte, avec des importations étrangères et des fantaisies poétiques.

Retranchez de l'utopie platonicienne cette idée, plus généreuse d'ailleurs que raisonnable, d'un État constitué uniquement pour la vertu, n'ayant d'autre but que de fournir aux citoyens les occasions de la

développer en eux, de les y aider, et, au besoin, de les y forcer, il ne reste en réalité pas une seule vue originale (1). Ce qui semble excentrique est vulgaire au fond et ne paraît nouveau que par son excès ; ainsi, pour s'en tenir aux traits généraux, le développement démesuré de la vie publique n'est que l'exagération de ce qui existait partout en Grèce ; l'intervention excessive de l'État dans l'éducation et la vie journalière de chaque citoyen, la tyrannie qui pèse sur le travail, sur les lettres, qui asservit autant que possible la famille et la propriété, autant de traits empruntés, soit aux vieilles constitutions grecques, et spécialement à celles de Sparte, de la Crète et d'Athènes, soit à l'Égypte. La division en classes, telle que nous la trouvons dans la *République*, est imitée de cette dernière. Quant aux détails, j'avoue mon entière incompétence pour indiquer d'une manière un peu précise la partie qui appartient à Platon et celle qu'il a empruntée aux diverses constitutions

(1) Je me trompe; dans le troisième livre des *Lois*, Platon indique une théorie vraie, celle des gouvernements tempérés; il reconnait deux types de gouvernements simples et purs, la monarchie et la démocratie, et les déclare tous deux destinés à se perdre par l'excès de leur principe. C'est ainsi qu'il explique les troubles et les malheurs de la monarchie persane et de la démocratie athénienne. Il explique de même que, des trois colonies ioniennes fondées dans le Péloponèse, Sparte ait prospéré, parce que le pouvoir royal a été tempéré par celui du sénat et des éphores, et qu'Argos et Messène aient péri, parce que le pouvoir royal y a été sans contre-poids; mais cette idée, que les excès de la démocratie athénienne et la haine de la tyrannie avaient fait naître dans son esprit, est la seule vraiment positive que contiennent ses deux ouvrages politiques, et dans le système qu'il y expose, son influence disparaît presque entièrement sous les fantaisies utopiques. Il est vrai que dans les *Lois*, aucune classe ne domine exclusivement; mais le pouvoir démesuré accordé au gouvernement exclut en réalité de son État toute modération comme toute liberté.

de la Grèce et de l'Égypte, et je n'hésite pas à reculer devant un sujet qui a effrayé l'érudition de M. Cousin (*Préface des lois*, t. VII, p. 118). La question n'a d'ailleurs qu'un médiocre intérêt, et ce ne serait guère servir la gloire de Platon que de montrer qu'il a fait preuve, à ce point de vue, d'un genre de fécondité où il aurait pour rivaux et sans doute pour vainqueurs des utopistes du dernier ordre.

Pour terminer ce travail sur la politique platonicienne, il ne nous reste qu'à en rappeler encore une fois le but essentiel, en laissant le lecteur juge de la question de savoir si nous l'avons atteint. En nous attachant à la théorie morale et politique exposée dans la *République* et dans les *Lois*, nous n'avons nullement voulu en faire une étude complète, nous nous sommes contenté d'en signaler les défauts essentiels, et nous avons essayé de montrer que leur cause principale se trouve dans le point de vue même auquel Platon s'est placé, dans la manière dont il s'est posé la question morale et politique, en un mot, dans le principe idéaliste de sa morale. Si l'on trouve qu'à cet égard nous soyons dans la vérité, si c'est la doctrine idéaliste qu'il faut, avant tout, rendre responsable des défauts du système politique de Platon, on reconnaîtra qu'aucun exemple ne pouvait guère être plus décisif dans l'intérêt de la thèse que nous soutenons contre elle ; car il est difficile d'imaginer un plus grand esprit entraîné par une fausse méthode à de plus graves erreurs.

II

ARISTOTE.

Un quart de siècle au plus s'était écoulé depuis que Platon avait écrit les *Lois*, quand parut un traité politique conçu dans l'esprit de la science moderne, où les bases essentielles de toute société humaine sont assises sur des arguments clairs, précis et positifs, où les diverses espèces de gouvernements sont classées et jugées, où l'on tient compte de l'influence des climats, des mœurs, des traditions historiques, où la plus haute impartialité est presque toujours unie à la plus vaste érudition et à la puissance philosophique la plus rare. Ce traité, c'est la *Politique* d'Aristote.

Que s'était-il donc passé? Une masse, inconnue jusqu'alors, de faits historiques s'était-elle révélée et avait-elle fourni aux généralisations du philosophe une base plus large, un point de départ plus sûr? La Grèce, mise en contact avec une civilisation supérieure, en avait-elle reçu une science et un esprit nouveaux? Nous ne voyons rien de tout cela; seulement, à la place d'un génie animé de grandes aspirations, mais égaré par les excès d'une imagination sans contre-poids, nous trouvons le génie même de la science, un esprit aussi éminemment pratique qu'essentiellement généralisateur. A la place d'un principe qui laisse le champ libre à tous les écarts de la fantaisie, nous trouvons un principe vraiment scientifique.

Ce principe, Aristote le proclame au début de sa *Politique*. Il déclare que le but de toute organisation politique est de réaliser le plus grand bien dans la société qu'elle est appelée à régir. L'État se fonde pour satisfaire aux besoins de la vie, et se conserve parce qu'il les satisfait (*Pol.*, lib. I, ch. 1er, § 8) (1). « Le bien en politique (*ibid.*, lib. III, ch. VII, § 1), c'est la justice; en d'autres termes, l'utilité générale. » Aristote reproduit la même idée dans l'*Éthique à Nicomaque* (lib. V) : « On appelle justes toutes les choses qui contribuent à créer ou à conserver la prospérité de la société, soit dans l'ensemble, soit dans les détails. »

Et par le bien de la société Aristote n'entend pas le bien de l'État, envisagé comme une abstraction, mais le bien effectif le plus grand possible de tous les citoyens. Entre mille preuves, en voici une qui fait voir la différence essentielle du point de vue de Platon et de celui d'Aristote. Au commencement du livre IV de la *République*, Platon, qui vient d'organiser l'ordre des guerriers, et de leur imposer une vie des plus dures, se pose, par la bouche d'Adimante, cette objection que, tout en étant les maîtres de l'État, ils auront une existence fort pénible ; mais Socrate répond : « D'abord il serait possible que la condition de nos guerriers, telle qu'elle est, fût très-

(1) J'ai suivi pour le classement des huit livres de la *Politique* l'ordre adopté par M. Barthélemy Saint-Hilaire et qui m'a paru le plus logique. Je l'ai suivi également pour la distribution de chaque livre en chapitres et en paragraphes. Enfin, pour les citations que j'ai faites, je me suis servi de sa traduction, comme on le verra par les renvois qui y sont faits et qui se réfèrent à l'édition Dumont 1848.

heureuse : mais, au reste, nous fondons un État, non pour qu'une classe de citoyens soit très-heureuse, mais pour que l'État lui-même le soit le plus possible, persuadés que la justice se rencontre dans un État tel que nous le fondons, et l'injustice dans l'État dont la constitution serait vicieuse (1). » Là-dessus Aristote le critique (*Politique*, lib. II, ch. II, § 16), en disant que si la majorité des citoyens ou une partie des citoyens, ou simplement quelques-uns ne sont pas heureux, il est impossible que l'État soit heureux.

Le premier problème que doit se poser le philosophe politique, c'est donc de savoir quel est pour l'homme le genre de vie le meilleur. Pour ne pas nous écarter de notre sujet spécial, nous n'examinerons pas ici les diverses dissertations que cette question a inspirées à Aristote. Somme toute, sa conclusion, qui n'est, il faut l'avouer, ni bien originale, ni bien précise, c'est que la vie la meilleure pour l'homme en général est dans le bonheur que procure une activité conforme à la vertu, jointe à la possession modérée de biens corporels et extérieurs (2).

Dès lors la politique n'a plus qu'à organiser l'État de manière à procurer aux citoyens ce genre de vie le plus parfaitement possible à raison des éléments de bonheur dont il dispose (lib. IV, ch. I).

Quelle est, pour atteindre à ce but, la marche la plus naturelle à suivre? C'est de s'enquérir des

(1) Traduction Cousin, t. IX, p. 193.

(2) Voyez notamment *Éthique à Nicomaque*, lib. I, et *Politique*, lib. IV, c. 4. § 12.

moyens que les hommes ont imaginés pour y parvenir, de chercher avant tout à les comprendre, à les classer, puis à les juger et à en tirer des conclusions pratiques à l'usage de ceux qui auront à rédiger la constitution d'un peuple ou à la réformer. Les deux idées sont étroitement unies l'une à l'autre : autant l'expérience est inutile lorsqu'il s'agit d'imaginer un État aussi conforme que possible à l'idée archétype du bien, autant elle est indispensable lorsqu'il s'agit de trouver les moyens de réaliser, dans une société d'hommes, la plus grande somme possible de bonheur. On voit comment le point de vue utilitaire auquel se place Aristote le conduit logiquement à fonder ses théories politiques sur l'histoire, et à appliquer aux faits sociaux qu'elle lui livre cette merveilleuse puissance d'analyse et de classification qui le caractérise.

Arrêtons-nous un instant pour faire apprécier la valeur de ces belles études qui ont fondé la science politique. Il nous suffira pour cela d'en tracer le programme succinct, et d'en citer quelques passages.

Avant d'écrire sa *Politique,* Aristote avait composé un ouvrage sur les *Constitutions,* et pour l'écrire, il en avait étudié, nous dit-on, cent quarante-six. Qu'on lise dans le livre II de la *Politique* les analyses critiques qu'il nous donne de la *République* et des *Lois* de Platon, de celles de Phaléas et d'Hippodamus, des constitutions de Sparte, de la Crète, de Carthage, d'Athènes, et l'on verra, si l'on veut bien se rappeler que ces pages ont été écrites il y a plus de deux mille

ans, quelle conscience et quelle pénétration il apporte dans ces études ; il s'attache à préciser le principe et le véritable caractère de chaque constitution qu'il examine, les envisage toutes avec une impartialité supérieure, sans se passionner pour aucun système absolu, critique les dispositions principales, en signale les lacunes, pénètre dans les détails, fait ressortir les difficultés d'application, en un mot, ne néglige aucun des points de vue auxquels pourrait, aujourd'hui même, se placer la science.

Inutile de dire qu'il ramène toute cette variété à des classes générales : il distingue le gouvernement d'un seul, le gouvernement d'une minorité, le gouvernement de tous ou du moins de la majorité. Ces trois espèces de gouvernements peuvent se proposer pour but l'intérêt commun; ils prennent alors les noms de *monarchie*, d'*aristocratie* et de *république*. Ils peuvent opprimer la nation dans un intérêt particulier; ils s'appellent alors *tyrannie* (gouvernement d'un seul dans l'intérêt d'un seul); *oligarchie* (gouvernement de quelques-uns dans l'intérêt de quelques-uns); *démocratie* (gouvernement de tous dans l'intérêt de la multitude pauvre, et dans un esprit hostile à la minorité riche).

Il ne se contente pas de distinguer ces classes ; il les subdivise (lib. VI, ch. III à V) et cherche les causes et les caractères de chacune de ces subdivisions. Pour donner une idée de la manière dont il les décrit, voici le tableau qu'il trace de l'extrême démocratie, celle où la multitude est souveraine à la place de la loi (lib. VI, ch. IV, §§ 4 à 6). Ce qui la

caractérise, c'est « l'influence des démagogues. En effet, dans les démocraties où la loi gouverne, il n'y a point de démagogues, et les citoyens les plus respectés ont la direction des affaires. Les démagogues ne se montrent que là où la loi a perdu la souveraineté. Le peuple alors est un vrai monarque, unique, mais composé par la majorité qui règne, non point individuellement, mais en corps..... Cette démocratie est dans son genre ce que la tyrannie est à la royauté. De part et d'autre, mêmes vices, même oppression des bons citoyens; ici les décrets, là les ordres arbitraires. De plus, le démagogue et le flatteur ont une ressemblance frappante. Tous deux ont un crédit sans bornes, l'un sur le tyran, l'autre sur le peuple ainsi corrompu. Les démagogues, pour substituer la souveraineté des décrets à celle des lois, rapportent toutes les affaires au peuple, car leur propre puissance ne peut que gagner à la souveraineté du peuple, dont ils disposent eux-mêmes souverainement par la confiance qu'ils savent lui surprendre. D'un autre côté, tous ceux qui croient avoir à se plaindre des magistrats ne manquent pas d'en appeler au jugement exclusif du peuple; celui-ci accueille volontiers la requête, et tous les pouvoirs légaux sont alors anéantis (1). »

En divisant les gouvernements en plusieurs classes, fondées chacune sur un principe différent, Aristote ne peut manquer d'apercevoir que chacun de ces principes nécessite des institutions différentes. Il con-

(1) Traduction Barthélemy Saint-Hilaire, p. 311 et 312.

sacre au développement de cette idée le livre VII tout entier. Sa préoccupation dominante dans cette étude est de signaler les excès compromettants auxquels chaque gouvernement est enclin, les obstacles salutaires que la loi peut y apporter, et de faire ainsi ressortir l'excellence des gouvernements modérés. « Pardessus tout, nous dit-il (lib. VIII, ch. vii, §§ 16 à 18) il faut bien se garder de négliger ce que négligent aujourd'hui tous les gouvernements corrompus, la modération et la mesure en toutes choses. Bien des institutions, en apparence démocratiques, sont précisément celles qui ruinent la démocratie; bien des institutions qui paraissent oligarchiques détruisent l'oligarchie. Quand on croit avoir trouvé le principe unique de vertu politique, on le pousse aveuglément à l'excès; mais l'erreur est grossière. Ainsi, dans le visage humain, le nez, tout en s'écartant de la ligne droite, qui est la plus belle, pour se rapprocher de l'aquilin et du camus, peut cependant rester encore assez beau et assez agréable; mais, si l'on poussait cette déviation à l'excès, on ôterait d'abord à cette partie la juste mesure qu'elle doit avoir, et elle perdrait enfin toute apparence de nez, par ses propres dimensions qui seraient monstrueuses, et par les dimensions beaucoup trop petites des parties voisines; observation qui pourrait s'appliquer également à toute autre partie du visage. Il en est absolument de même pour toutes les espèces de gouvernements. La démocratie et l'oligarchie, tout en s'éloignant de la constitution parfaite, peuvent être assez bien constituées pour se maintenir; mais, si l'on exagère le principe

de l'une ou de l'autre, on en fera d'abord des gouvernements plus mauvais, et l'on finira à les réduire à n'être plus même des gouvernements (1). »

C'est dans cet esprit qu'il s'applique d'abord à l'étude de la démocratie. Il en indique les institutions favorites avec une sûreté et une précision qu'on ne pourrait aujourd'hui surpasser. « Tous les citoyens doivent être électeurs et éligibles. Tous doivent commander à chacun, et chacun à tous, alternativement. Toutes les charges doivent être données au sort, ou du moins toutes celles qui n'exigent ni expérience ni talent spécial. Il ne doit y avoir aucune condition de cens; ou, s'il y en a, il doit être minime. Nul ne doit exercer deux fois la même charge, ou du moins fort rarement et seulement pour les moins importantes, excepté toutefois les fonctions militaires. Les emplois doivent être de courte durée, sinon tous, du moins ceux qui peuvent être soumis à cette condition. Tous les citoyens doivent être juges dans toutes les affaires, ou du moins dans presque toutes, dans les plus intéressantes, les plus graves, telles que les comptes de l'État et les objets purement politiques, et enfin dans les conventions particulières. L'assemblée générale doit être souveraine dans toutes les matières, ou du moins sur les principales, et l'on doit ôter tout pouvoir aux magistratures secondaires, ou ne leur en laisser que sur des objets insignifiants. Un sénat est une institution très-démocratique, là où l'universalité des citoyens ne peut recevoir du trésor public une

(1) Traduction Barthélemy Saint-Hilaire, p. 439 et 440.

indemnité de présence aux assemblées; mais là où le salaire existe, le pouvoir du sénat est bientôt annulé. Le peuple, riche de son salaire légal, évoque tout à lui... Mais il faut avant tout faire en sorte que tous les emplois soient rétribués... Si les caractères de l'oligarchie sont la naissance, la richesse, l'instruction, ceux de la démocratie sont la roture, la pauvreté, l'exercice d'un métier. Il faut bien se garder de créer aucune fonction à vie, et si quelque magistrature ancienne a sauvé ce privilége de la révolution démocratique, il faut en limiter les pouvoirs, et la remettre au sort au lieu de la laisser à l'élection (1). »

Après avoir indiqué ainsi les institutions familières à la démocratie en général, Aristote en examine chaque espèce, les compare, indique les institutions propres à chacune d'elles.

Quant aux moyens par lesquels les gouvernements démocratiques peuvent se conserver, le meilleur, aux yeux d'Aristote, c'est la modération. Il commence par protester contre le principe d'omnipotence de la majorité numérique que les démagogues veulent poser en axiome. De même que, si la loi dépend des caprices d'une minorité, cette minorité tyrannise le reste du peuple, de même, si le bon plaisir du grand nombre fait loi, la minorité riche sera opprimée, et il n'y aura plus de véritable et légitime égalité; Aristote propose en conséquence que la décision de toute question controversée dépende de la majorité combinée du nombre et de la richesse (lib. VII,

(1) Traduction Barthélemy Saint-Hilaire, p. 365 à 367.

ch. I). Il blâme les mesures tyranniques et les prodigalités des démagogues (lib. VII, ch. III, §§ 2 à 5). Il condamne spécialement les confiscations énormes qu'ils ont l'habitude de faire prononcer par l'assemblée populaire. Pour prévenir cet abus, il veut que le produit des confiscations ne revienne jamais au trésor public, mais qu'il soit consacré aux dieux. « C'est le moyen d'amender également les coupables, et d'empêcher la foule, qui n'y doit rien gagner, de condamner si fréquemment les accusés soumis à sa juridiction. » Il propose également de porter de fortes amendes contre ceux qui échouent dans les accusations qu'ils ont intentées : on empêchera ainsi ces accusations trop fréquentes et qui, ne tombant que sur la classe distinguée, l'inquiètent et l'exaspèrent, tandis que tous les citoyens doivent être attachés à la constitution, ou du moins « ne pas regarder comme des ennemis les souverains mêmes de l'État (1). »

Passant à l'oligarchie, Aristote lui applique la même étude (lib. VII, ch. IV). La condition essentielle pour qu'une oligarchie se soutienne, c'est qu'elle sache maintenir la tranquillité ; n'ayant pas l'appui du nombre, elle doit avoir le prestige de la force et du bon ordre. Il lui recommande également comme principal moyen de se conserver la modération dans l'application de son principe (lib. VII, ch. IV, §§ 5 et 6). Ainsi une oligarchie intelligente ne doit pas refuser au peuple tout droit politique ; sous certaines condi-

(1) Traduction Barthélemy Saint-Hilaire, p. 377 à 379.

tions elle doit admettre les citoyens à partager la puissance publique. Quant aux magistratures supérieures qu'elle se réserve, elle ne doit jamais en faire un moyen de s'enrichir. Pour calmer la jalousie du peuple, ceux qui les occupent doivent être chargés d'une part des dépenses publiques : pour le distraire, ils doivent donner des fêtes magnifiques et orner la ville de beaux édifices. C'est ainsi qu'ils sauront se faire pardonner leur prédominance.

Non-seulement Aristote distingue les diverses espèces de gouvernements, mais il décompose dans chacun d'eux le mécanisme politique. Il distingue le pouvoir délibératif, qui décide les questions de paix ou de guerre, contracte ou rompt les alliances, juge les accusations capitales, et plusieurs autres ; le pouvoir exécutif ou pouvoir des magistrats, auquel il reconnaît pour caractère essentiel le commandement; enfin le pouvoir judiciaire. Il montre comment ces pouvoirs peuvent être diversement répartis et comment cette répartition dépend de la nature des divers gouvernements (lib. VI, ch. XI et XII).

En même temps il consacre le huitième livre à une étude sur les révolutions, prodigieusement riche de faits et d'observations. Il y examine méthodiquement les causes générales des révolutions, les causes particulières à chaque constitution, les moyens généraux de les prévenir, les moyens spéciaux à chaque genre de gouvernement. A ce propos il donne aux tyrans, sur les moyens de se maintenir au pouvoir, des leçons dont l'effrayante profondeur fait songer à Machiavel (lib. VIII, ch. IX).

Enfin, une idée vraie et féconde qui n'a pas échappé à Aristote, c'est que la diversité des climats, des civilisations, des caractères nationaux explique et justifie l'infinie variété des institutions. C'est ainsi que, dans le livre III, chap. II, §§ 11 et 12, il distingue les peuples que la nature ou l'habitude rendent propres à la monarchie, à l'aristocratie ou à la démocratie. C'est ainsi que, dans le livre IV, ch. VI, § 1, il recherche les aptitudes diverses qui correspondent aux diversités de race et de climat. « Les peuples qui habitent les climats froids, même dans l'Europe, sont en général pleins de courage. Mais ils sont certainement inférieurs en intelligence et en industrie; aussi conservent-ils leur liberté : mais ils sont politiquement indisciplinables et n'ont jamais pu conquérir leurs voisins. En Asie, au contraire, les peuples ont plus d'intelligence, d'aptitude pour les arts; mais ils manquent de cœur et ils restent sous le joug d'un esclavage perpétuel. La race grecque, qui topographiquement est intermédiaire, réunit toutes les qualités des deux autres..... Dans le sein même de la Grèce, les divers peuples présentent entre eux des dissemblances analogues à celles dont nous venons de parler; ici c'est une seule qualité naturelle qui prédomine, là elles s'harmonisent toutes dans un heureux mélange (1). »

Jusqu'ici nous avons vu Aristote uniquement occupé à étudier, à classer, à généraliser des faits; nous l'avons vu faire l'histoire naturelle des sociétés, con-

(1) Traduction Barthélemy Saint-Hilaire, p. 217 et 218.

stituer et organiser la partie purement expérimentale de la science politique. Indépendamment de la sûreté de ses vues, de la vérité de ses théories, il nous a suffi bien souvent, pour montrer la force de son génie scientifique, d'indiquer les questions qu'il pose, l'ordre dans lequel il les distribue, la méthode avec laquelle il les déduit les unes des autres; car, au début de la science, le plus grand effet du génie est peut-être d'en faire le cadre, d'en dresser le plan; il nous a été impossible de ne pas insister un peu longuement pour faire sentir le mérite de ces belles analyses qui ont fondé la science politique. Mais cette étude, que nous ne pouvions cependant négliger, ne se rattache que bien indirectement au but spécial de ce travail : car ces magnifiques résultats, Aristote ne les a dus qu'à sa puissance d'analyse et de classification. Le principe utilitaire, dont nous voulons montrer l'heureuse influence sur ses théories politiques, ne l'y a guère servi ; tout au plus avons-nous pu faire voir qu'il conduit logiquement à chercher la science politique dans l'expérience, et démontre la nécessité de ces études historiques où Aristote a excellé, et qu'un politique idéaliste à la manière de Platon est naturellement disposé à dédaigner, puisque, sans tant de recherches, et, comme dit Platon, « tout simplement » il n'a qu'à réveiller en lui le souvenir de l'idée du bien, et à imaginer un État qui s'en rapproche autant que le permettent les difficultés de la pratique et l'imperfection des hommes. Mais, nous le répétons, ce n'est là qu'une considération tout à fait accessoire. Si nous voulons apercevoir dans la

Politique l'influence du principe utilitaire, et en juger la valeur d'après les résultats auxquels il a conduit Aristote, ce n'est pas lorsqu'il se contente d'observer et de classer les faits que nous devons étudier le philosophe grec, ce n'est pas lorsqu'il s'occupe de ce qui est, c'est lorsqu'il montre ce qui doit être. En effet, les études purement expérimentales ne sont que le fondement et la préface de la science politique. Il ne suffit pas de savoir quelles institutions existent ou ont existé, quelles causes les ont produites, quelles révolutions les ont renversées; il faut les juger, il faut en apprécier l'utilité et la légitimité, montrer les bases essentielles sur lesquelles doit partout reposer la société et l'idéal vers lequel elle doit tendre. La science politique se divise ainsi en deux parties, l'une de fait, l'autre de droit. Trop souvent ceux qui ont excellé dans l'une ont été disposés à méconnaître l'autre : les uns, plongés dans l'étude des faits, frappés outre mesure de la fatalité qui préside aux destinées des nations, de la variété infinie des lois et des mœurs, se sont montrés enclins à repousser tout principe général, à nier qu'aucune règle commune pût être imposée à toutes les sociétés humaines; les autres, uniquement occupés de ce qui doit être, pénétrés d'un amour exclusif pour un certain idéal social, s'exagérant le pouvoir de la liberté humaine, n'ont été que trop souvent disposés à négliger l'étude des faits, à méconnaître les nécessités pratiques, à anathématiser tout ce qui ne correspondait pas à leur rêve favori. Aristote a su éviter ce double excès; il n'a rien exagéré parce qu'il a tout compris. Il a com-

pris que les institutions devaient être différentes suivant la diversité des circonstances, et il a compris qu'il y avait des règles générales, des principes absolus; il a compris que si, en traçant le plan d'un État imaginaire, applicable partout et toujours, on ne pouvait faire qu'une utopie, pourtant la science avait le droit et le devoir, à une certaine hauteur et à un certain degré de généralité, d'indiquer certains principes partout applicables, justes et bons, et certains autres qu'il faut au moins se proposer comme idéal et appliquer partout où cela est possible. Et, en parlant ce langage tout moderne, en exprimant ces idées, qui, aujourd'hui encore, ne sont en général comprises qu'à demi, je n'ajoute pas un trait, pas une nuance, à celles qu'Aristote exprimait il y a plus de deux mille ans. Dans le livre VI, ch. I, §§ 2 à 4 de la *Politique*, il se demande ce que c'est que la science politique, ou, en d'autres termes, quelles questions il faut savoir résoudre pour mériter le titre d'homme politique; et il répond : Il faut savoir « quelle est la meilleure forme de gouvernement, quelle est la nature de ce gouvernement, et à quelle condition il serait aussi parfait qu'on peut le désirer, indépendamment de tout obstacle extérieur; et d'autre part, il faut savoir quelle constitution il convient d'adopter selon les peuples divers, dont la majeure partie ne saurait probablement recevoir une constitution parfaite ; ainsi, quel est en soi et absolument le meilleur gouvernement, et quel est aussi le meilleur relativement aux éléments qui sont à constituer, voilà ce que doivent savoir le législateur et le véritable homme

d'État. » Il ne suffit pas d'imaginer en théorie un gouvernement parfait, « il faut surtout un gouvernement praticable, d'une application facile et commune à tous les États. Loin de là, on ne nous présente aujourd'hui que des constitutions inexécutables et excessivement compliquées; ou, si l'on s'arrête à des idées plus pratiques, c'est pour louer Lacédémone ou un État quelconque aux dépens de tous les autres États qui existent de nos jours. »

Le politique doit encore savoir, une constitution incomplète étant donnée, comment on pourrait en fortifier l'organisation et lui assurer la plus longue durée possible. Il doit être capable de réformer et d'améliorer aussi bien que de créer, et pour cela il lui faut connaître les diverses formes de gouvernement et le rapport des lois au principe essentiel de chaque constitution (1).

La science politique moderne aurait-elle un mot à ajouter à ce programme, où l'esprit scientifique le plus élevé se concilie avec le sens pratique le plus juste?

Et ce programme n'est pas resté pour Aristote une lettre morte. Nous ne prétendons pas qu'il soit entièrement rempli dans la *Politique :* aujourd'hui encore il est bien loin de l'être, et, entendu dans le sens le plus rigoureux, on peut dire qu'il ne le sera jamais. Mais au moins Aristote en a-t-il rempli certaines parties; au moins a-t-il su fixer les bases de l'ordre social et les asseoir sur des arguments soli-

(1) Traduction Barthélemy Saint-Hilaire, p. 294 et 295.

des, clairs et précis. C'est ici que, les questions de droit et de légitimité étant enfin posées, nous allons pouvoir constater l'heureuse influence du principe tout utilitaire qu'Aristote proclame et applique, à savoir, que la fin essentielle de la politique, c'est de procurer à la société la plus grande somme de bien possible; que l'unique objet de la justice, c'est l'intérêt général.

C'est ainsi que nous allons le voir démontrer la légitimité de l'état social, de la famille, de la propriété, par des raisons positives et convaincantes, parce qu'elles reposent sur l'étude des instincts de l'homme et des moyens les plus propres à les satisfaire, c'est-à-dire parce qu'elles sont inspirées par le principe utilitaire le plus pur.

Et d'abord la légitimité de l'état social. Les hommes, nous dit-il (liv. I, chap. 1), se sont réunis en société pour assurer leur tranquillité et leur existence, et ont fondé un ordre politique dont le but est de leur procurer une existence bonne et heureuse. Il n'ont fait en cela que suivre leur instinct et la loi de leur nature, car l'homme est plus essentiellement sociable que l'abeille et aucun des animaux qui vivent en société. En mettant dans son cœur cet instinct de sociabilité, et en lui donnant à lui seul le pouvoir de communiquer par la parole ses idées et ses sentiments, la nature l'a évidemment destiné à vivre dans une société politique, sous l'empire de la justice et des lois. Cet empire salutaire remplace l'indépendance de l'état sauvage, dans lequel il n'est qu'un être impur et féroce, ne sachant que se nourrir et

se reproduire, et plus terrible qu'aucun autre animal; au contraire l'état social, en développant, par des relations réciproques, les sentiments moraux que la nature a mis en lui, le transforme et en fait l'être le meilleur qu'il y ait sur la terre. C'est ainsi qu'Aristote démontre l'excellence et la légitimité de l'état social par l'instinct de sociabilité et par la nécessité d'un ordre politique qui procure à chacun la sûreté qui lui est indispensable pour développer sa moralité par des relations avec ses semblables. Pourrait-on aujourd'hui ajouter beaucoup à ces raisons pour réfuter les sophismes qu'on a entassés contre la société?

C'est par des arguments du même ordre qu'il établit la légitimité de la famille. Dans le chapitre III de l'*Économique*, il constate qu'à tous les degrés de l'animalité la nature assure, par un instinct impérieux, l'union des sexes : dans les espèces supérieures, cet instinct fait naître déjà une affection durable : le mâle et la femelle s'aiment et s'entr'aident; mais ce caractère est bien plus prononcé chez l'homme, et l'instinct assure ainsi, non-seulement l'accouplement, mais l'union conjugale. La raison vient se joindre à lui, en prouvant à l'homme et à la femme qu'il est bon pour tous deux de s'unir d'une manière durable pour s'entr'aider, pour engendrer des enfants qui assurent le bonheur de leur vieillesse, pour mettre en commun les qualités diverses que la nature leur a départies et qui sont faites pour se combiner; la femme, par sa faiblesse et sa nature craintive, étant propre aux occupations paisibles et

sédentaires du ménage ; l'homme, par son courage et sa force, aux travaux plus durs et plus dangereux de l'extérieur ; le second étant fait pour amasser, la première pour économiser. (*Économique*, chap. III.)

Dans cette association, c'est l'homme qui doit commander : Aristote croit inutile de le démontrer ; car il se contente de constater (*Politique*, liv. I, chap. V) que c'est l'ordre naturel. Par la même raison le père doit commander à l'enfant, auquel il est supérieur en âge et en sagesse. (*Ibid.*) La communauté des enfants, que propose Platon, aurait pour effet de détruire entièrement ce ressort si puissant et si utile de l'affection paternelle. Dès que tous les enfants seront à tout le monde, personne n'en prendra le soin qu'on prend de son enfant quand on le connaît : être l'enfant de tout le monde, c'est n'être l'enfant de personne.

La communauté des biens est-elle meilleure que celle des femmes et des enfants ? Aristote ne le croit pas. La propriété individuelle est la satisfaction d'un des instincts les plus vifs de notre nature, qui nous fait trouver un plaisir inexprimable à nous dire : Ceci est à moi. Il n'y a là qu'un sentiment naturel, légitime, l'amour de nous-mêmes, lequel n'a rien de commun avec cette passion désordonnée qu'on déteste justement sous le nom d'égoïsme.

Non-seulement la propriété est la satisfaction d'un instinct aussi naturel que puissant, mais elle est la condition de bien des satisfactions douces parce qu'elles sont vertueuses, telles que le plaisir de la bienfaisance et celui de l'hospitalité.

Sans doute, les accusations ne manquent pas contre la propriété; à entendre ses adversaires, elle est la cause de tous les maux qui déchirent les États, les procès, les faux témoignages, la flatterie qui corrompt les riches, etc. Mais, au lieu de rendre la propriété responsable de tous ces maux, ne vaudrait-il pas mieux en accuser la méchanceté humaine? On parle de procès : voit-on vivre en si bonne intelligence ceux qui possèdent un même bien en commun? Que sera-ce quand il s'agira d'une communauté générale? Aristote conclut que cette communauté est mauvaise et d'ailleurs tout à fait irréalisable. (Liv. II, chap. II et III.)

Telles sont les raisons par lesquelles Aristote démontre la légitimité de la famille et de la propriété. Je sais que la science moderne pourrait en ajouter de plus décisives et donner à cette démonstration plus de précision et un caractère plus scientifique. Je sais aussi que, tout en défendant la famille et la propriété, Aristote est loin de les comprendre comme nous les comprenons aujourd'hui ; que, tout en laissant aux citoyens des biens qui leur appartiennent en propre, il leur recommande d'en user avec une fraternité qui touche au communisme, et approuve l'usage qui, à Sparte, permet à un citoyen, s'il en a besoin, de s'emparer du cheval ou de l'esclave de son voisin. (Liv. II, chap. II.) Je sais qu'il se montre partisan des repas communs (liv. IV, chap. IX et XI), qu'il ordonne d'exposer les enfants difformes, qu'il reconnaît aux magistrats le droit d'arrêter l'excès de la population, en fixant aux époux le nombre de

leurs enfants, qu'il détermine, de la manière la plus rigoureuse, l'âge auquel le mariage est permis, et celui où les rapports charnels doivent cesser entre les époux (liv. IV, chap. XIV); qu'enfin il attaque avec beaucoup de vivacité l'éducation de famille et établit l'éducation publique, en déclarant qu'elle doit évidemment être la même pour tous les citoyens, puisqu'ils ont tous la même fin. (Liv. V, chap. I.) Mais ces erreurs et ces imperfections ne doivent-elles pas être imputées bien moins à Aristote qu'à la société au milieu de laquelle il vivait? Dans une civilisation où régnait l'esclavage, comment comprendre ce qui fait la base essentielle de la légitimité de la propriété, sa nécessité comme stimulant du travail? Dans une civilisation où partout le citoyen absorbe l'homme, comment donner la place qu'ils méritent aux droits de la famille et de l'indépendance individuelle?

En abordant la question de la forme du gouvernement, nous allons voir Aristote aux prises avec un problème dont la solution complète était pour lui mieux préparée par le spectacle des sociétés qui l'entouraient et par l'étude des idées de son temps. Toujours armé du même principe et de la même méthode, l'étude pratique des instincts de l'homme et des moyens les plus propres à les satisfaire, nous allons le voir atteindre à des solutions d'une justesse et d'une précision qui ne laissent rien à désirer.

La fin de l'organisation politique, c'est la justice, c'est-à-dire l'intérêt général. (Liv. III, chap. VIII) Il en résulte que la seule condition de légitimité pour

le gouvernement, condition nécessaire et suffisante, c'est qu'il ait pour but le bien de tous les citoyens.

C'est le seul principe absolu qu'aux yeux d'Aristote on puisse raisonnablement établir. Telle est l'idée qu'il développe dans les chapitres v, §§ 8 à 15, et vii du livre III. Analysons-les rapidement.

On élève soit en faveur de la démocratie, soit en faveur de l'oligarchie, des prétentions exclusives, absolues. Les partisans de la première disent que le droit est dans l'égalité. Aristote admet bien le principe, mais en le restreignant. Sans doute, dit-il, l'égalité est juste, mais seulement entre égaux par nature ; or, si tous les citoyens sont libres, ils ne sont pas tous égaux. Quant aux défenseurs de l'oligarchie, ils soutiennent que l'inégalité des richesses doit entraîner l'inégalité de droits en tous genres ; les riches, faisant à l'association un apport plus considérable, doivent avoir des droits proportionnels à leur mise. Cela serait vrai, répond Aristote, si la société politique était constituée uniquement pour garantir les propriétés; mais il n'en est rien : le but de l'association politique est la vertu et le bonheur. L'inégalité n'est de droit que pour celui qui apporte à la société plus de moyens de réaliser ces biens essentiels.

Ces moyens, en quoi consistent-ils? Dans la vertu, répond Aristote dans le chapitre v. Mais dans le chapitre vii, il revient sur cette assertion absolue. Au milieu des sinuosités de sa pensée, qui ne paraît pas toujours, il faut bien le dire, suffisamment nette et assurée, on distingue cependant, d'une manière cer-

taine, l'idée suivante : chaque individu, chaque classe qui aspire au pouvoir, invoque en sa faveur un avantage quelconque; mais toutes les supériorités ne donnent pas droit à une prérogative politique; celle de la beauté, par exemple, ne peut pas devenir un titre au gouvernement. Les seuls avantages dont on puisse se prévaloir à ce point de vue sont ceux qui touchent aux conditions d'existence de l'État; en un mot, ce sont, d'une part, la liberté, la noblesse, la fortune, qui fondent l'État (car une tourbe d'esclaves et de prolétaires ne pourrait constituer un État); d'autre part, la justice et le courage qui le conservent. Tels sont les seuls avantages dont le législateur doive tenir compte; sans montrer de partialité en faveur des prétentions de l'un des partis qui se disputent le pouvoir, et qui se divisent toujours en deux classes principales, les riches et le reste du peuple libre, il doit empêcher qu'aucun d'eux n'usurpe le pouvoir pour opprimer l'autre; il ne doit connaître que les bases de la rigoureuse équité, qui est le but de l'association politique, et qui lui donne le bonheur et la vertu.

La conclusion qui, en somme, ressort de tout ceci, c'est qu'aucune classe ne peut prétendre exclusivement à la domination, aucune forme de gouvernement à la légitimité; que la seule condition essentielle d'un gouvernement bon et légitime, c'est qu'il soit organisé pour le bien général, et se montre l'arbitre impartial de tous les intérêts.

Est-ce à dire qu'Aristote n'ait aucune prédilection pour une certaine constitution, qu'au moins à titre

d'idéal il ne préfère pas une certaine forme de gouvernement? Pour se convaincre du contraire, il suffit de lire le chapitre VI du livre III intercalé entre les deux chapitres que nous venons d'analyser.

Aristote y débute en se demandant qui doit être investi de l'autorité suprême. Est-ce la multitude? Sont-ce les riches ou les meilleurs? Est-ce un seul, monarque vertueux ou tyran?

Après avoir ainsi posé la question, il commence par en constater la difficulté, et, en effet, il semble hésiter à la résoudre. Sa pensée s'enveloppe, comme à dessein, d'obscurités et de réticences; il montre d'abord les inconvénients de toutes les formes de gouvernement dont il vient de parler (§§ 1 à 3). « Quoi! les pauvres, parce qu'ils sont en majorité, pourront se partager les biens des riches, et ce ne sera pas une injustice, attendu que le souverain, de par son droit, aura décidé que ce n'en est point une! Et que sera donc la plus criante des iniquités? Mais quand tout sera divisé, si une seconde majorité se partage de nouveau les biens de la minorité, l'État, évidemment, sera anéanti, et pourtant la vertu ne ruine point ce qui la possède, la justice n'est point un poison pour l'État. Cette prétendue loi ne peut donc être très-certainement qu'une flagrante injustice. » Si l'on admet ce principe, la force justifie toute tyrannie, celle d'un seul comme celle de la multitude.

« Faut-il donner le pouvoir aux riches? Mais s'ils agissent comme les pauvres et le tyran, s'ils pillent

une forme de gouvernement qui donne le pouvoir à un individu, à une classe ou à tout le peuple. Aristote se décide pour cette dernière solution (§ 4). « Attribuer la souveraineté à la multitude plutôt qu'aux hommes distingués qui sont toujours en minorité peut sembler une solution équitable et vraie de la question, bien qu'elle ne tranche pas encore toutes les difficultés. »

Et sur quelle raison appuie-t-il cette préférence? Est-ce sur un prétendu droit *à priori?* Nullement, mais sur cet argument, purement utilitaire, que le peuple entier est encore, règle générale, l'autorité la plus compétente pour juger sainement des intérêts généraux ; que dans le peuple réuni se développe un instinct particulier, et, comme on ne manquerait pas de dire aujourd'hui, providentiel (§ 4). « On peut admettre que la majorité, dont chaque membre pris à part n'est pas un homme remarquable, est cependant au-dessus des hommes supérieurs, sinon individuellement, du moins en masse, comme un repas à frais communs est plus splendide que celui dont un seul fait la dépense. Dans cette multitude, chaque individu a sa part de vertu, de sagesse, et tous, en se rassemblant, forment, on peut dire, un seul homme ayant des mains, des pieds, des sens innombrables, un moral et une intelligence en proportion. Ainsi la foule porte des jugements exquis sur les œuvres de musique, de poésie : celui-ci juge un point, celui-là un autre, et l'assemblée entière juge l'ensemble de l'ouvrage (1). » Une réunion d'hommes,

(1) Traduction Barthélemy Saint-Hilaire, p. 157 et 158.

telle qu'un tribunal, un sénat, une assemblée populaire, n'est pas une collection d'individus, c'est un être particulier ayant ses facultés propres (§ 12). « Ce n'est pas l'individu, juge, sénateur, membre de l'assemblée publique, qui prononce souverainement, c'est le tribunal, c'est le sénat, c'est le peuple, dont un individu n'est qu'une fraction minime dans sa triple attribution de sénateur, de juge et de membre de l'assemblée générale (1). »

A cette raison principale, par laquelle il explique sa prédilection pour la démocratie, Aristote ajoute cette autre, non moins essentiellement utilitaire, c'est qu'un ordre social où le grand nombre est avili est toujours impopulaire, et par conséquent compromis.

Il veut donc que le pouvoir souverain appartienne au peuple entier. Faudra-t-il pour cela lui ouvrir l'accès des premières magistratures? Aristote ne le croit pas (§ 6). « A quels objets la souveraineté des hommes libres et de la masse des citoyens doit-elle s'étendre? Je comprends par la masse des citoyens tous les hommes d'une fortune et d'un mérite ordinaires; il y a danger à leur confier les magistratures importantes. Faute d'équité et de lumières, ils seraient injustes dans tel cas et se tromperaient dans tel autre (2) » Il pense donc qu'il faut fermer à la multitude l'accès des honneurs, en lui permettant de nommer les magistrats (§§ 7 à 10). « Quand les hommes sont assemblés, leur masse sent toujours

(1) Traduction de Barthélemy Saint-Hilaire, p. 158.
(2) *Id.*, p. 162.

les choses avec une intelligence suffisante, et réunie aux hommes distingués, elle sert l'État, de même que des aliments peu choisis, joints à quelques aliments choisis, donnent par leur mélange une quantité plus forte et plus profitable de nourriture; mais les individus, pris isolément, n'en sont pas moins incapables de juger. »

On pourrait objecter que pour juger de la valeur d'un médecin il faut être médecin soi-même, et qu'en général pour apprécier l'habileté d'un homme dans un art quelconque il faut connaître cet art; que, par conséquent, pour nommer à une fonction quelconque, il faut être capable de la remplir, et qu'on ne doit dès lors « laisser à la foule ni le droit d'élire les magistrats, ni le droit de leur faire rendre des comptes. Mais peut-être cette objection n'est-elle pas fort juste par les motifs que j'ai déjà dits plus haut, à moins qu'on ne suppose une multitude tout à fait dégradée; les individus isolés jugeront moins bien que les savants, j'en conviens; mais, tous réunis, ou ils vaudront mieux, ou ils ne vaudront pas moins. Pour bien des choses, l'artiste n'est ni le seul ni le meilleur juge dans tous les cas où l'on peut bien connaître son œuvre sans posséder son art. Une maison, par exemple, peut être appréciée par celui qui l'a bâtie, mais elle le sera bien mieux par celui qui l'habite; et celui-là, c'est le chef de famille. Ainsi encore, le timonier du vaisseau se connaîtra mieux en gouvernails que le charpentier; et c'est le convive et non le cuisinier qui juge le festin (1). »

(1) Traduction Barthélemy Saint-Hilaire, p. 150 à 161.

indigence ne dégrade pas moins; elle empêche de savoir commander, elle n'apprend à obéir qu'en esclave. L'extrême opulence empêche l'homme de se soumettre à une autorité quelconque, et ne lui enseigne qu'à commander avec tout le despotisme d'un maître; on ne voit alors dans l'État que maîtres et esclaves, et plus un seul homme libre. Ici jalousie envieuse, là vanité méprisante, si loin l'une et l'autre de cette bienveillance réciproque et de cette fraternité sociale qui est la suite de la bienveillance. Cette hostilité entre les classes extrêmes compromet à chaque instant la sécurité de chacun, tandis que la classe moyenne, ne convoitant pas et n'étant pas enviée, vit loin de tout danger, dans une sécurité profonde, sans former ni craindre de conspirations. »

Dans les nations où cette classe est prépondérante, elle rend les plus grands services en contenant les prétentions exclusives des classes extrêmes. « En se rangeant de l'un ou de l'autre côté, elle rétablit l'équilibre et empêche qu'aucune prépondérance excessive ne se forme. » Partout où manque ce contrepoids, le gouvernement est violent et tyrannique; lorsque « la fortune extrême est à côté de l'extrême indigence, ces deux excès amènent ou la démagogie absolue, ou l'oligarchie pure, ou la tyrannie; la tyrannie sort du sein d'une démagogie effrénée ou d'une oligarchie extrême bien plus souvent que du sein des classes moyennes. »

« Un autre avantage non moins évident de la moyenne propriété, c'est qu'elle est la seule qui ne s'insurge jamais. Là où les fortunes aisées sont nom-

breuses, il y a bien moins de mouvements et de dissensions révolutionnaires; les grandes cités ne doivent leur tranquillité qu'à la présence des fortunes moyennes, qui y sont nombreuses. Dans les petites, au contraire, la masse entière se divise très-facilement en deux camps, sans aucun intermédiaire, parce que tous, on peut dire, y sont ou pauvres ou riches (1). »

En conséquence, et pour assurer cette prépondérance si utile de la classe moyenne, Aristote approuve l'établissement d'un cens au-dessous duquel il n'y ait pas de droits politiques; mais il le veut assez faible pour qu'une minorité seulement soit ainsi exclue du gouvernement. (Liv. IV, ch. x, § 8.)

Ainsi l'état idéal d'Aristote, sa vraie république est une démocratie tempérée par un léger cens et par la prépondérance de la classe moyenne; et s'il préfère cette forme de gouvernement à toute autre, c'est qu'il la croit la plus stable, et la plus propre à assurer la conciliation de tous les intérêts et la recherche impartiale du bien général.

Quant au pouvoir d'un seul, si celui-ci en use dans son intérêt, c'est la tyrannie, le pire des gouvernements; s'il en use pour le bien de la nation, son gouvernement peut être bon, mais à la condition que sa volonté elle-même soit dominée par des lois générales. On a quelquefois soutenu le contraire, et l'on a dit que (liv. III, ch. x) « la loi, ne disposant jamais que d'une manière générale, ne peut prévoir

(1) Traduction Barthélemy Saint-Hilaire, p. 329 à 332.

tous les cas accidentels, et c'est déraisonner que de vouloir soumettre une science, quelle qu'elle soit, à l'empire d'une lettre morte, comme cette loi d'Égypte qui ne permet aux médecins d'agir qu'après le quatrième jour de la maladie et qui les rend responsables s'ils agissent avant ce délai. Donc, évidemment, la lettre et la loi ne peuvent jamais, par le même motif, constituer un bon gouvernement. Mais, d'abord, cette forme de disposition est une nécessité pour tous ceux qui gouvernent, et l'emploi en est certainement plus sage dans une nature exempte de toutes les passions que dans celle qui leur est essentiellement soumise. La loi est impassible ; toute âme humaine, au contraire, est essentiellement passionnée (1). »

La volonté d'un monarque ne doit donc jamais être despotique, toujours elle doit être contenue par le frein de la loi ; mais, même ainsi tempérée, la monarchie présente-t-elle, en général, en théorie, autant de garanties d'une bonne administration que peut en offrir un gouvernement démocratique ? Aristote ne le croit pas. (Liv. III, ch. x.) Il a plus de confiance dans la décision d'une assemblée que dans celle d'un homme : d'une part, il rappelle, presque dans les mêmes termes, cette aptitude particulière dont il a déjà parlé, qui, selon lui, se développe dans toute réunion d'hommes, et lui fait juger de toutes choses avec une sûreté de vue à laquelle l'homme supérieur lui-même ne peut guère

(1) Traduction Barthélemy Saint-Hilaire, p. 180 et 181.

prétendre ; d'autre part, l'individu, quel qu'il soit, est plus accessible à la passion, plus facilement égaré par la colère ou tout autre sentiment violent, que ne peut l'être la majorité dans une assemblée nombreuse et bien composée. Enfin la monarchie entraîne presque nécessairement l'hérédité du pouvoir. Faudra-t-il donc aller jusqu'à cette conséquence? Quel sort faire aux enfants des rois? « Est-ce que, par hasard, eux aussi devront régner? Certes, s'ils sont tels qu'on en a tant vu, cette hérédité sera bien funeste. » Et pourtant comment comprendre la monarchie sans l'hérédité? Dira-t-on que le roi sera libre de ne pas transmettre le pouvoir à sa race? « La confiance est ici bien difficile; la position est fort glissante, et ce désintéressement exigerait un héroïsme qui est au-dessus du cœur humain (1). »

Pour ces diverses raisons, Aristote préfère à la monarchie le gouvernement de tous ou celui des meilleurs. Mais dans cette espèce de condamnation dont il la frappe, il ne faut rien voir d'absolu ; si, en théorie, Aristote la place au dernier rang, il reconnaît qu'en pratique on doit tenir compte avant tout des circonstances, du génie des peuples, de leurs traditions, même de la supériorité d'un homme. (Liv. III, ch. II, §§ 11 et 12.) « Un peuple monarchique est celui qui naturellement peut supporter la domination d'une famille douée de toutes les vertus supérieures qu'exige la domination politique. Un peuple aristocratique est celui qui, tout en ayant les quali-

(1) Traduction Barthélemy Saint-Hilaire, p. 181 à 183.

tés nécessaires pour la constitution politique qui convient à des hommes libres, peut naturellement supporter l'autorité des chefs que leur mérite appelle à gouverner. Un peuple républicain est celui où naturellement tout le monde est guerrier, et sait également obéir et commander, à l'abri d'une loi qui assure à la classe pauvre la part de pouvoir qui lui doit revenir. »

« Lors donc qu'une race entière, ou même un individu de la masse vient à briller d'une vertu tellement supérieure, qu'elle surpasse la vertu de tous les autres citoyens ensemble, alors il est juste que cette race soit élevée à la royauté, à la suprême puissance, que cet individu soit pris pour roi (1). » Mais, comme Aristote le remarque plus loin (liv. IV, ch. III, § 4), la vertu seule ne suffit pas, si des facultés puissantes ne s'y trouvent unies, si celui qui veut faire le bien n'a en outre la force nécessaire pour l'accomplir; c'est à cette double condition, mérite personnel et puissance de réalisation, que le pouvoir d'un seul est bon et légitime.

Résumons en quelques mots cette belle théorie d'Aristote sur les diverses formes de gouvernements, leur valeur respective, leurs conditions de légitimité.

Tout gouvernement est bon et légitime s'il est organisé pour le bien général; sinon, il est mauvais et illégitime.

Les circonstances et le génie des peuples doivent

(1) Traduction Barthélemy Saint-Hilaire, p. 190 et 191.

d'ailleurs déterminer avant tout la constitution qui leur convient. En théorie pure, une démocratie tempérée est le meilleur des gouvernements ; en second lieu, vient une aristocratie de gens éclairés et attachés au bien public ; en dernier lieu, la monarchie.

Ces idées d'une justesse à peu près irréprochable, de quel principe Aristote les a-t-il tirées? Du principe utilitaire que le gouvernement n'a d'autre but que de procurer à la nation le plus grand bien possible. Comment les a-t-il obtenues? Par la méthode utilitaire, c'est-à-dire en cherchant, par l'étude des instincts de l'homme et à l'aide de l'expérience historique, quels sont les gouvernemeuts les plus propres à atteindre ce bien général, but essentiel de l'ordre politique.

Voulez-vous le voir appliquer ce même principe à des questions moins vastes? Vous retrouverez toujours en lui le même mérite, parce qu'il résulte et de sa méthode et de la nature de son génie, celui d'appuyer toutes ses conclusions sur des raisons solides, précises, réunissant à l'élévation scientifique la valeur pratique. C'est ainsi qu'examinant dans le chapitre v du livre II la question de savoir quel degré de circonspection il faut apporter dans le changement des lois, il s'exprime ainsi : « Est-il de l'intérêt ou contre l'intérêt des États de changer leurs anciennes institutions, même quand ils peuvent les remplacer par de meilleures? » Cette question est très-controversable; pour le système de l'innovation, on peut invoquer les raisons suivantes : « L'innovation a profité à toutes les sciences ; à la médecine,

qui a secoué toutes les vieilles pratiques, à la gymnastique, et généralement à tous les arts où s'exercent les facultés humaines. Et comme la politique doit aussi prendre rang parmi les sciences, il est clair que le même principe lui est essentiellement applicable. On pourrait ajouter que les faits eux-mêmes témoignent à l'appui de cette assertion. Nos ancêtres étaient d'une barbarie et d'une simplicité choquantes; les Grecs, pendant longtemps, n'ont marché qu'en armes et se vendaient leurs femmes; le peu de lois antiques qui nous restent sont d'une incroyable naïveté. A Cumes, par exemple, la loi sur le meurtre déclarait l'accusé coupable dans le cas où l'accusateur produirait un certain nombre de témoins qui pouvaient être pris parmi les propres parents de la victime. L'humanité doit, en général, chercher, non pas ce qui est antique, mais ce qui est bon. Nos premiers pères, qu'ils soient sortis du sein de la terre ou qu'ils aient survécu à quelque catastrophe, ressemblaient probablement au vulgaire et aux ignorants de nos jours; c'est du moins l'idée que la tradition nous donne des géants, fils de la terre; et il y aurait une évidente absurdité à s'en tenir à l'opinion de ces gens-là. En outre, la raison nous dit que les lois écrites ne doivent pas être immuablement conservées. La politique, non plus que les autres sciences, ne peut préciser tous les détails; la loi doit absolument disposer d'une manière générale, tandis que les actes humains portent tous sur des cas particuliers. La conséquence nécessaire de cela, c'est qu'à certaines époques il faut changer certaines lois. »

« Mais à considérer les choses sous un autre point de vue, on ne saurait exiger ici trop de circonspection, si l'amélioration désirée est peu importante ; il est clair que, pour éviter la funeste habitude d'un changement trop facile de lois, il faut tolérer quelques écarts de la législation et du gouvernement. L'innovation serait moins utile que ne serait dangereuse l'habitude de la désobéissance ; on pourrait même rejeter comme inexacte la comparaison de la politique et des autres sciences ; l'innovation est tout autre chose dans les lois que dans les arts ; la loi, pour se faire obéir, n'a d'autre puissance que celle de l'habitude, et l'habitude ne se forme qu'avec le temps et les années, de telle sorte que changer les lois existantes pour de nouvelles, c'est affaiblir d'autant la force même de la loi (1). »

Et après ce solide et complet exposé, Aristote s'arrête sans formuler aucune solution radicale ; ce silence n'est-il pas la manière la plus juste de traiter ce problème, insoluble si on veut le poser sous une forme générale, puisque toute solution absolue aboutit à encourager, soit l'esprit d'aventure et de révolution, soit l'obstination aveugle dans un état de choses immuable, dont les préjugés et les intérêts oppressifs se font les défenseurs ?

Nous croyons inutile d'ajouter d'autres exemples ; nous en avons dit assez pour faire juger de la valeur des théories d'Aristote et de la méthode dont il se sert. Cette méthode, c'est la méthode utilitaire, ap-

(1) Traduction Barthélemy Saint-Hilaire, p. 89 à 91.

pliquée avec autant de vigueur que le permettait l'imperfection de la science morale et politique; c'est la recherche du bien général, appuyée sur l'expérience, sur l'histoire, sur l'étude attentive des instincts de l'homme et des ressources qu'offre l'état social pour leur satisfaction. C'est avec ce seul point d'appui qu'Aristote construit la société, sans avoir recours à l'imagination, sans appeler à son aide aucun de ces principes qui, se mettant au-dessus de tout examen, prétendent s'imposer d'autorité, et qui, presque toujours inconciliables avec les nécessités de la pratique, ont de plus l'inconvénient de rendre toute démonstration rigoureuse et tout ordre vraiment scientifique impossibles. Aristote n'a pas besoin d'appeler à son aide ces dangereux auxiliaires; avec le seul principe de l'utilité, il parvient à résoudre les problèmes essentiels que soulève l'organisation sociale par des arguments clairs, précis et positifs : voilà pour la méthode. Quant aux théories qui en résultent, elles ne consistent jamais, soit en une formule abstraite et stérile, soit en une irréalisable utopie, comme celles qui ont pour base les fantaisies de l'imagination ou les subtilités d'une vaine dialectique; toujours vraies, modérées, pratiques, susceptibles de s'accommoder aux nécessités diverses de l'application, elles contrastent de la manière la plus saillante avec les excentricités de l'utopie platonicienne, et font ressortir avec éclat la différence des deux génies, en même temps qu'à un autre point de vue elles permettent d'apprécier la valeur respective des deux méthodes.

Ce point de vue, nous l'avons dit et répété plusieurs fois, est le seul auquel nous nous soyons placé dans cette étude comparative sur la *Politique* de Platon et celle d'Aristote. Si nous les avons rapprochées et opposées l'une à l'autre, c'est pour rapprocher et opposer les deux principes et les deux méthodes dont elles sont les résultats : le principe et la méthode idéalistes, le principe et la méthode utilitaires; c'est pour en contrôler la valeur par l'histoire, et montrer, au début de la philosophie morale, et en prenant pour exemples deux des plus grands génies qui aient illustré l'humanité, l'insuffisance et les dangers de la doctrine idéaliste, la fécondité et la vérité de la doctrine utilitaire. C'est au lecteur à juger si l'expérience lui a paru concluante, et, pour terminer, il ne nous reste qu'à ajouter un mot.

On pourrait, en lisant cette étude sur la *Politique* d'Aristote, nous accuser de partialité, en nous reprochant d'avoir fait ressortir ce qu'elle contient de juste et de bon, et laissé dans l'ombre ce qu'on y trouve de faux et de mauvais; le tout pour la plus grande gloire du principe que nous défendons et que nous retrouvons dans Aristote.

A cela nous répondrons qu'en analysant sa théorie de la propriété et de la famille, nous n'avons pas hésité à constater qu'il était loin d'en comprendre parfaitement les droits, et que, dans plus d'un cas, il en justifiait la violation avec la facilité la plus étrange. Nous n'avons pas oublié non plus qu'il condamne et flétrit le commerce, l'agriculture, le prêt à intérêt; nous n'avons pas oublié surtout l'assurance systé-

matique avec laquelle il justifie l'esclavage, et les singulières arguties qu'il entasse pour défendre cette thèse. Mais qu'on y songe bien, en prétendant qu'Aristote s'est inspiré du principe utilitaire, et que ce principe lui a porté bonheur, nous n'avons pas entendu soutenir que jamais l'insuffisance des renseignements qu'il avait à sa disposition, ou les préjugés de son temps et de son pays, ou les erreurs de son propre génie ne le lui ont fait oublier, ou ne l'ont empêché d'en tirer, sur tel ou tel point, les conséquences vraies et légitimes. Tout ce que nous avons essayé de prouver, c'est que ce principe lui a servi puissamment à fonder la science politique, à résoudre d'une manière vraie et pratique, par des raisons précises et concluantes, la plupart des problèmes qu'elle comporte, et à devancer à bien des égards la pensée de ses contemporains. Que, sur certains points, il soit à leur niveau, c'est ce que je ne veux pas méconnaître, mais je n'ai pas cru devoir m'en inquiéter, par une raison fort simple : c'est que je n'y vois pas d'autre cause, sinon qu'il était de leur temps.

DE L'ÉTAT ACTUEL

ET DE L'AVENIR

DE LA PSYCHOLOGIE.

CHAPITRE PREMIER.

Définition de la psychologie. Comme science, on peut dire qu'elle date de Locke.

On a de tout temps reconnu dans l'homme deux classes de phénomènes : ceux du corps et ceux de l'âme; mais on n'a pas toujours aperçu d'une manière claire et précise leurs caractères distinctifs : Jouffroy est peut-être le premier qui ait indiqué avec une entière netteté le critérium de cette distinction, fondé sur ce que les premiers se passent en nous sans que nous en ayons conscience, sans que nous connaissions directement autre chose que leurs effets sensibles, c'est-à-dire leurs rapports avec les seconds, tandis que ceux-ci ne peuvent se produire sans que le sens intime nous en avertisse, et les rapporte à un être que nous appelons moi (1).

(1) En acceptant comme vrai le critérium indiqué par Jouffroy, nous ne l'entendons pas exactement dans le même sens que lui : si nous admettons qu'ancnn travail intellectuel ne peut se produire en nous sans que

Les premiers, on ne peut le nier, sont soumis à un certain nombre de lois qui, malgré la variété des races et des tempéraments, s'appliquent à tous les hommes et peuvent être constatées par l'observation, comme le prouvent les découvertes déjà faites en physiologie. En est-il de même des seconds? Ceux qui le pensent admettent une science des faits intellectuels et moraux, et l'appellent la psychologie.

Cette science, on peut, avec toute la vérité dont une pareille assertion est susceptible, déclarer que parmi nous elle date de Locke. Certes je ne veux pas dire qu'avant l'*Essai sur l'entendement humain*, on n'ait touché à aucune des questions dont se compose la psychologie; c'est ainsi que la formation des idées générales et de la présence d'un élément *à priori* dans l'intelligence humaine a tenu quelque place dans la querelle du nominalisme et du réalisme; c'est ainsi qu'à force d'étudier les règles du syllogisme, on a dû se demander quelquefois d'où venaient ces idées qu'il s'agissait de combiner si savamment; c'est ainsi que Descartes a donné une sorte d'analyse de l'idée de l'infini, parce qu'il en avait besoin pour sa démonstration de l'existence de Dieu. Mais ces incursions sur le domaine de la psychologie ne sont, en définitive, que du détail et de l'accident; nulle part on ne voit se produire avec quelque netteté la pensée que les phénomènes intellectuels et moraux pourraient devenir l'objet d'une science à part, qui mé-

nous ayons conscience et de ce travail lui-même et de ses résultats, nous ne croyons pas que tous les détails en soient directement apparents au sens intime, ni même qu'ils puissent le devenir par un effort d'attention.

riterait d'être cultivée pour elle-même, et qui, comme science de faits, serait indépendante de toute autre, puisqu'elle prendrait pour base la réalité et l'observation. Or cette pensée, il est impossible de ne pas la concevoir d'une manière nette et précise en lisant l'*Essai sur l'entendement humain*. Ce n'est pas que Locke s'attache à la faire ressortir; ce n'est pas qu'il l'ait exprimée avec beaucoup de force et de précision; il se montre au contraire peu curieux de définir la psychologie, d'en marquer l'objet et les divisions, d'en décrire la méthode; c'est ce qui explique l'injustice de Jouffroy, qui, préoccupé outre mesure de ces questions préjudicielles, et les trouvant à peu près entièrement négligées par le philosophe anglais, le traite avec une légèreté singulière, et attribue à l'école écossaise l'honneur d'avoir fondé la science psychologique. Il eût été moins partial, s'il se fût souvenu qu'ici comme ailleurs, il vaut mieux donner l'exemple que le précepte, et qu'une science est réellement fondée, lorsqu'on a posé, l'une à côté de l'autre, les principales questions qu'elle embrasse, avec un évident instinct de leur analogie, qu'on en a résolu quelques-unes, et qu'on a donné en général l'exemple d'une bonne méthode. C'est ce qu'a fait Locke, c'est ce que n'avaient fait avant lui ni les Scolastiques ni les Cartésiens.

Les Scolastiques, si tant est qu'on puisse leur appliquer les distinctions et la terminologie de la philosophie moderne, sont essentiellement métaphysiciens et logiciens, nullement psychologues. Le mot de psychologie ne leur est pas étranger; ils écrivent

des *Traités de l'âme*, s'inquiètent de sa nature, examinent si c'est une substance, si ses facultés sont actives ou passives, si elle est individuelle ou universelle, si l'âme pensante ne fait qu'un avec l'âme sensitive, si elle est immortelle, si elle est le lieu des universaux ; mais il est facile de reconnaître que ce n'est point là de la psychologie dans le sens où nous l'entendons aujourd'hui, c'est-à-dire une description des phénomènes intellectuels, une analyse de la formation des idées, dégagée de toute préoccupation métaphysique. L'idée d'une science distincte, ayant cet objet spécial, leur est absolument étrangère ; non-seulement ils ne l'expriment pas, mais on n'en trouve chez eux aucune trace sérieuse. Si vous y cherchez quelque chose qui semble se rapporter à ce point de vue, que trouvez-vous ? Des divisions, presque toujours aussi étranges qu'arbitraires, des facultés de l'âme, des définitions verbales et métaphysiques de ces mêmes facultés, des imaginations comme celle des espèces sensibles, dénuées de tout caractère scientifique. Si à côté de cela, vous rencontrez quelques idées justes, plus justes d'ailleurs qu'originales, comme celles que la dispute des universaux leur a inspirées relativement au procédé de l'abstraction, elles ne suffisent certes pas à constituer rien qui ressemble à une science, et à mériter aux Scolastiques le titre de psychologues (1).

(1) La question capitale de la psychologie, celle de savoir s'il y a un élément *à priori* dans la formation de l'intelligence, et quel rôle il faut lui assigner, n'est pas étrangère aux Scolastiques ; mais ils l'exposent sous des formes vagues et amphibologiques, ou la confondent avec celle de savoir si le rôle de l'esprit dans la perception est actif ou passif, ou encore

On pourrait s'étonner de ces résultats, et se demander comment il est possible qu'ils aient remué tant de problèmes métaphysiques et logiques, sans reconnaître que la clef de leur solution se trouve dans une bonne théorie de l'origine et de la formation des idées. Ainsi, pour prendre la question qu'ils ont le plus agitée, on pourrait trouver étrange qu'ils aient tant disserté sur les universaux, et si peu songé à distinguer les différentes classes d'idées comprises sous ce terme général, à en préciser les caractères, à en décrire la formation dans l'intelligence (1). Pour se l'expliquer, on est forcé de se rappeler combien il faut de temps à l'esprit humain pour se renfermer dans ses vraies limites, pour sortir du vague, pour se dérober à l'influence d'une question primitivement mal posée.

Leurs recherches sur le raisonnement, sur les formes et les règles du syllogisme, auraient dû, ce semble, plus particulièrement que toute autre, les amener à étudier sur le vif le travail de l'intelligence. Je sais bien que ce qui les préoccupait dans ces études, ce n'était pas d'expliquer les phénomènes de l'esprit humain, d'en analyser les facultés, c'était de l'armer d'un instrument infaillible pour la recherche de la vérité : ils ne faisaient pas de la

la compliquent de rêveries sur les espèces sensibles et leurs transformations successives; enfin ils ignorent absolument la seule manière scientifique de la traiter, ne savent pas la faire sortir des termes généraux, en prenant des exemples, et en vérifiant, sur telle ou telle idée, comment elle se forme, et si elle peut se composer d'éléments purement expérimentaux. Si donc la question des idées *à priori* se trouve chez les Scolastiques, la théorie ne s'y trouve pas.

(1) Quelques efforts pourtant, bien qu'assez insignifiants, ont été faits en ce sens, surtout par les nominalistes.

psychologie, ils faisaient de la logique. Mais je sais aussi que la seconde peut conduire à la première; je sais que Kant ne fait l'analyse de l'intelligence que pour chercher quelle est la valeur des conceptions de la raison supérieures à l'expérience, et par conséquent quel est le degré de certitude dont la métaphysique est susceptible. Je sais que Locke lui-même, au début de son *Essai sur l'entendement*, déclare que son but est d'examiner « la certitude et l'étendue des connaissances humaines, aussi bien que les fondements et les degrés de croyance, d'opinion et d'assentiment qu'on peut avoir par rapport aux différents sujets qui se présentent à notre esprit (1). » Comment se fait-il que, partis de ce point, ils aboutissent à la psychologie, tandis que les Scolastiques restent en route? C'est que, quel que soit le but final qu'ils déclarent se proposer, Locke et Kant ne connaissent qu'un moyen de l'atteindre, c'est de se rendre un compte exact de la manière dont se forment les idées; ils sont ainsi conduits immédiatement à poser complétement et à bien poser cette grande question, dont la solution est la clef de voûte de la psychologie. Il en est tout autrement des Scolastiques; leur principe est la recherche d'un instrument infaillible pour trouver la vérité, leur conclusion immédiate est qu'il faut étudier les règles du syllogisme. Les voici donc aussitôt jetés, loin de toute recherche positive, dans l'étude stérile des for-

(1) *Essai sur l'entendement humain*, trad. Coste, revue par Thurot, 1821, t. 1, p. 2. Tous les renvois que je pourrai faire au même ouvrage se rapportent à cette édition.

mes artificielles du raisonnement ; les voici supposant deux propositions juxtaposées, et cherchant par quel art on peut, avec la certitude de ne pas se tromper, en extraire une troisième qui y est contenue. *L'homme est mortel*, *Pierre est un homme*, étant donnés, ils s'occupent de nous montrer savamment comment on peut en conclure : *Pierre est mortel.* Cependant ils ne peuvent pas ne pas remarquer que chacun des deux jugements qu'ils rapprochent contient deux idées qu'il réunit. Ils sont ainsi conduits à se poser un second problème, tout aussi vain que le premier, à se demander comment et à quelles conditions ces deux idées peuvent être unies, comment, l'idée de l'homme et celle de mortel étant données, on peut les rapporter l'une à l'autre et affirmer : *l'homme est mortel.* C'est là qu'ils s'arrêtent, au moment où apparaît enfin la seule question sérieuse, la seule qui, bien posée, eût bientôt absorbé toutes les autres, et fait évanouir les subtilités creuses devant la perspective d'une vérité solide et positive ; ces deux idées que le jugement réunit, ils ne se demandent pas comment elles se sont formées ; ces notions : *homme* et *mortel*, ils ne se demanmandent pas d'où elles viennent, et par suite ce que contient chacune d'elles. C'est pourtant la véritable, la seule question ; il s'agit de savoir comment nous avons formé l'idée d'*homme*, laquelle comprend, entre autres éléments, l'idée de *mortel.* Quand nous le saurons, nous saurons tout ; nous n'aurons pas même à nous demander comment, lorsqu'il nous plaira d'en détacher cette idée qui y est contenue, pour

porter spécialement notre attention sur elle, nous pourrons affirmer qu'elle y est comprise; la chose va de soi; elle se fait par un acte instantané de l'esprit, qui n'a pas besoin de règles et n'est pas susceptible d'analyse. C'est ce que les Scolastiques n'ont pas aperçu; c'est pour cela qu'ils n'ont rien fait en psychologie, et qu'au lieu d'étudier la formation de l'intelligence, ils se sont épuisés à la poursuite des règles d'une logique artificielle; leur but est devenu vain à force d'être incomplet (1).

(1) Leur erreur peut paraître étrange, mais ce qui l'est peut-être davantage, c'est qu'après l'avoir reconnue pleinement, on ait respecté l'idée fausse qui en est la cause principale. Certes, s'il est aujourd'hui une vérité rebattue, c'est la vanité de la logique scolastique; s'il est un axiome en psychologie, c'est que l'analyse des idées et la recherche de leur origine en est le problème premier et fondamental; et pourtant on nous parle encore, sans paraître, il est vrai, y attacher grande importance, de la distinction de la notion simple et du jugement. Quand on nous a expliqué comment nous formons les idées d'*homme* et de *mortel*, de telle façon que celle-ci soit un élément de celle-là, au lieu d'ajouter simplement, que, par un effort d'attention, nous pouvons l'en abstraire et la considérer d'une manière spéciale, on nous signale, sous le nom de jugement, une faculté prétendue nouvelle, qui nous permet de réunir ces deux idées et d'affirmer l'une de l'autre : on nous apprend que l'intelligence ne consiste pas seulement à avoir des idées, *à concevoir*, mais à faire des affirmations, *à juger*. Cette distinction me paraît une pure subtilité scolastique : dans la réalité, je ne comprends pas qu'une idée puisse se produire sans contenir une affirmation. Soit, par exemple, l'idée de cette pomme que je mange : je ne puis, pour employer le langage de l'école, *concevoir* cette idée, sans *juger* en même temps que la pomme existe, qu'elle a telles et telles qualités; supprimons ce jugement, je n'ai plus la même idée, je n'ai plus l'idée de cette pomme, j'ai l'idée d'un fantôme de pomme, laquelle, à son tour, implique un autre jugement, à savoir que je ne crois pas à son existence ou que j'en doute. Si, au lieu d'une idée individuelle, je prends une idée générale, le résultat sera le même; je ne puis concevoir l'idée de pomme, sans juger qu'il y a ou qu'il y a eu des pommes, et que toutes ont telles et telles qualités, dont la réunion compose précisément l'idee générale de pomme.

La distinction de l'idée et du jugement est donc purement sophistique, puisqu'elle sépare deux éléments, qui non-seulement ne sont pas séparés dans la réalité, mais ne peuvent pas l'être, et qu'il est impossible logiquement de concevoir l'un sans l'autre.

Cette vanité de la scolastique, nul ne l'a mieux sentie que les Cartésiens; ils ont contribué pour leur bonne part, à rendre à la science le sentiment de la réalité et de la vie, à faire comprendre de nouveau ce que c'est qu'une question bien posée, une hypothèse féconde, une découverte sérieuse. Est-ce à dire qu'entre leurs mains la psychologie va profiter, pour sa part, de ces progrès de l'esprit scientifique? Ce serait une erreur que de le penser; ils sont trop métaphysiciens pour s'attarder longuement à l'étude patiente des phénomènes de l'esprit; ils aiment trop les hypothèses et le raisonnement géométrique pour pratiquer l'observation et l'analyse psychologique. Je sais que de nos jours on a tenté de faire de Descartes un psychologue; mais, pour quiconque a lu seulement le *Discours sur la méthode*, et cinquante pages de Locke, de Condillac, de Laromiguière ou de Jouffroy, il me paraît presque inutile de réfuter cette assertion, inspirée par une prévention trop évidente en faveur d'une renommée qui a assez d'autres titres pour se passer de celui-là. Il faut bien le dire; en général, et quel que soit le mobile qui l'ait inspirée, soit l'amour-propre national, et spécialement une prédilection passionnée pour le XVII[e] siècle français, soit le désir de mettre ses propres doctrines sous le couvert d'un grand nom, dont la gloire populaire est également respectée des littérateurs et des savants, en général l'école éclectique a singulièrement surfait Descartes comme philosophe. Qu'on date de lui la libre pensée française, je le trouve juste; certes il y avait eu, avant lui, dans notre patrie, des libres pen-

seurs ; il y en avait eu un grand, Montaigne. Mais, sans parler de sa prudence, son indolence épicurienne et ses allures mondaines avaient masqué la hardiesse et la profondeur de sa pensée. Descartes fut le premier homme de génie qui donna chez nous le grand exemple d'une curiosité universelle et passionnée, d'une vie tout entière consacrée à la libre recherche de la vérité. Pour renverser la vieille philosophie, et bannir de la science le fétichisme de la tradition et le raisonnement artificiel s'exerçant dans le vide, il ne leur opposa point la fine ironie d'un scepticisme mondain ; en face de l'ancienne doctrine et de l'ancienne méthode, il éleva une nouvelle doctrine, il professa une méthode nouvelle, et il l'illustra de tout l'éclat que prêtaient à son génie ses découvertes solides et ses spéculations hardies dans les sciences exactes. L'enthousiasme qu'il excita, l'empressement que montrèrent la plupart des grands esprits de son temps à se déclarer ses disciples, le mouvement d'idées qui s'ensuivit, disent assez haut si c'était là une grande chose, et nous font voir ce que l'esprit scientifique et l'esprit français doivent à Descartes.

Mais si, prenant à part ses idées psychologiques et métaphysiques, on les examine d'un œil impartial, on est bien forcé de reconnaître qu'elles ne sont en général bien remarquables ni par la solidité, ni par l'originalité. Sa méthode, consistant à déduire mathématiquement toute vérité d'un principe unique, est au fond toute scolastique, en dépit de ses prétentions à la nouveauté. Plusieurs de ses arguments, de ceux

par exemple qu'il invoque en faveur de l'existence de Dieu (1), sont de laborieuses puérilités. Les quatre règles de logique qu'il indique dans la seconde partie du *Discours sur la méthode*, peuvent être d'excellents conseils, mais qui ne brillent certainement ni par la profondeur, ni par l'originalité. En vérité il faut un grand fonds de prévention pour admirer tout cela. Il en faut plus encore pour poser Descartes en psychologue éminent, sous le prétexte qu'il bâtit tout l'échafaudage de son système sur cette donnée du sens intime : Je pense. Et sur la foi d'un pareil argument, on oublie que Descartes ignore entièrement l'analyse psychologique, qu'il ne pratique et n'estime que la déduction géométrique, que, partant de là, il lui est impossible de concevoir la science de l'esprit comme distincte, indépendante et se suffisant à elle-même! C'est pourtant ce que sa lecture confirme jusqu'à la dernière évidence. Qu'on recueille dans ses différents écrits les réflexions qui sont relatives à cet ordre d'idées, et qu'on peut, en un certain sens, appeler, avec M. Garnier, la psychologie de Descartes, et l'on verra que si, d'une part, elles attestent la curiosité universelle de ce puissant esprit, de l'autre elles prouvent, par leur dispersion même, qu'il ne les envisage en aucune façon comme pouvant être réunies

(1) Je ne connais pas de spectacle plus propre à donner à l'esprit humain une modeste idée de lui-même, que de voir des logiciens tels que Descartes et Spinoza déclarer que l'infini existe, parce qu'il est contradictoire qu'aucune perfection lui manque, et par conséquent l'existence, qui est une perfection ; ne s'apercevant pas qu'ils ne disent au fond que ceci : Étant supposé que l'infini existe, il a toutes les perfections, entre autres l'existence ; donc, si l'infini existe, il a l'existence.

en un corps de doctrine, et constituer une science, ayant son domaine, sa méthode, son ordre systématique.

Ces idées, étrangères à Descartes, ressortent de chaque page de l'*Essai sur l'entendement humain.* On peut, quand on songe à leur nouveauté, s'étonner de voir Locke les mettre en pratique, en s'attachant si peu à les expliquer et à les faire ressortir; mais qu'elles soient au fond de sa pensée, c'est ce qu'il est impossible de méconnaître. Il les a d'ailleurs énoncées, quoique avec une étrange brièveté : on ne peut guère mieux définir l'objet de la psychologie expérimentale qu'il ne le fait au début de son grand ouvrage, en déclarant qu'il croit devoir négliger les recherches sur la nature de l'âme et ses rapports avec le corps, et qu'il lui suffira « d'examiner les facultés de connaître qui se rencontrent dans l'homme, en tant qu'elles s'exercent sur des objets qui se présentent à elle (1). »

Relativement à la méthode, nous aurons aussi l'occasion de constater plus loin qu'il a donné, en quelques mots, une indication d'une parfaite justesse, et dont on a eu tort, après lui, de ne pas se souvenir assez.

Nous croyons donc avoir, à tous les points de vue, le droit d'affirmer qu'on trouve dans Locke, suffisamment claire et complète, l'idée d'une science in-

(1) *Essai sur l'entendement humain*, t. 1, p. 3. Et Locke a fait mieux que de tracer ce programme; si l'on excepte quelques passages, comme par exemple sa dissertation sur l'identité, (t. 3, p. 6 à 20) où il rappelle beaucoup trop ces Scolastiques qu'il estime si peu, il a su rester fidèle à l'esprit qui lui a inspiré cette définition.

connue jusqu'à lui, la science des phénomènes de l'esprit humain. Cette thèse, pour être mise en pleine lumière, exigerait, je le sais, de tout autres développements; mais, dans un travail dont l'objet est purement théorique, je ne pouvais aborder que très-sommairement un point d'histoire, et le lecteur trouvera peut-être qu'annonçant une étude sur l'état actuel et l'avenir de la psychologie, j'ai déjà trop parlé de son passé. Si cette objection m'était faite, je répondrais qu'à mon avis, déclarer de qui l'on date la psychologie, est peut-être la meilleure manière d'indiquer comment on la comprend. Il est possible d'ailleurs que j'aie cédé, sans trop le savoir, au désir de faire ce qu'il était en moi pour rendre à Locke un titre glorieux qui lui a été, à mon sens, injustement contesté, et pour servir une renommée qui a trop souffert d'une réaction légitime contre certains excès, dont elle n'est responsable que pour une bien faible part. J'ai trouvé, je l'avoue, dans ce philosophe homme du monde, un des esprits qui me sont le plus sympathiques. J'aime en lui le partisan de la liberté modérée, l'apôtre de la tolérance, le précurseur et, si l'on peut ainsi parler, le patriarche de ce grand XVIIIe siècle qui a conquis la liberté de l'esprit; mais ce que j'y admire surtout, c'est l'originalité de la pensée sans exaltation, sans excentricité, sans morgue dogmatique, c'est la force de l'idée dans la clarté et la simplicité du langage; c'est tout ce qui le fait facilement dédaigner, si l'on se trouve dans cette malheureuse et trop commune disposition d'esprit qui confond la profondeur avec l'obscurité.

CHAPITRE II.

Questions préjudicielles : légitimité de la psychologie ; sa méthode. Idées émises à ce sujet, notamment par Jouffroy. Critique de ces idées.

Après avoir défini la psychologie et marqué la date de sa naissance, nous pouvons aborder la question qui fait l'objet de cette étude, la question de son état actuel et de son avenir.

Nous devons d'abord constater, à son endroit, parmi les esprits sérieux, deux dispositions contradictoires. Les uns, fidèles aux convictions et aux espérances de l'école du XVIIIe siècle et de l'école éclectique, pensent que la psychologie, en analysant nos idées, en en découvrant la formation et la véritable portée, peut seule nous apprendre à voir clair dans notre esprit, qu'elle est en quelque sorte la science des sciences, car elle donne à toutes la conscience de leurs procédés, de leurs méthodes, et leur fournit, éclairées et précisées par son analyse, les idées premières qui leur servent de fondement. Pour la métaphysique spécialement, ils ajoutent que, si elle veut sortir des abstractions vides et des hypothèses arbitraires, pour se placer sur le terrain solide de la réalité, elle ne peut s'appuyer que sur une psychologie bien faite. Ces idées expliquent l'enthousiasme et les espérances démesurées qui ont accueilli souvent l'apparition d'une doctrine psychologique ayant quelque apparence d'originalité et de profondeur ; elles

sont encore celles de beaucoup d'esprits distingués. Pourtant, il faut bien le reconnaître, le vent souffle d'un autre côté; l'admirable essor des sciences historiques, les progrès simultanés de l'érudition et de l'interprétation philosophique des faits, la fécondité subite d'une branche laissée jusqu'ici presque inculte, l'histoire des idées morales et religieuses, toute cette richesse, opposée à la pauvreté des résultats obtenus par la science théorique de l'esprit humain, a fait naître dans beaucoup d'esprits le soupçon que celle-ci pourrait bien n'être qu'une vaine spéculation, et l'histoire, la seule science vraiment sérieuse de l'homme moral. Il me semble (est-ce une illusion?) que cette opinion exclusive et décourageante n'est pas encore populaire sous sa forme absolue ; mais on ne peut méconnaître qu'à l'état de tendance plus ou moins vague, elle ne fasse des progrès constants. Comment la combattre? comment relever la psychologie de ce discrédit croissant? C'est une question que doivent se poser, avant tout, ceux qui n'ont pas cessé de croire à son avenir, et de la prendre au sérieux.

Cette question, Jouffroy se l'était posée, dans des circonstances un peu différentes et sous une forme un peu autre. Préoccupé surtout de répondre aux dédains des savants, et spécialement des physiologistes, envers la science qu'il chérissait et à laquelle il avait consacré sa vie, il avait cherché le moyen de lui assurer à l'avenir des résultats moins insignifiants et plus certains, et, en même temps, de fermer dès à présent la bouche à ses détracteurs, et d'établir

d'une manière irréfragable son autorité scientifique. Ce moyen, il avait cru le trouver dans l'étude approfondie de quelques questions générales et préliminaires, trop négligées, à son avis, par ses prédécesseurs, et qu'on peut classer sous deux chefs : légitimité de la psychologie et méthode psychologique. Qu'on lise son étude sur *l'Organisation des sciences philosophiques*, son mémoire *sur la Distinction de la psychologie et de la physiologie*, les préfaces de ses deux traductions de *Reid* et des *Esquisses de philosophie morale de Dugald Stewart ;* on verra, reproduites avec une insistance passionnée, un effort acharné pour atteindre à la dernière évidence et à l'extrême clarté, un petit nombre de réflexions relatives à ces deux chefs, auxquelles il attache, on le sent, une importance capitale. Nous croyons qu'en dépit de ses efforts, il n'a qu'imparfaitement atteint le but qu'il se proposait. Pour le démontrer et faire sentir en quoi ses idées laissent à désirer, nous devons d'abord les exposer rapidement, en commençant par celles qui ont trait à la légitimité de la science psychologique (1).

En abordant cette thèse, Jouffroy ne se dissimule pas l'objection capitale : il semble même l'exagérer, quand il déclare que la psychologie n'a pas fait un seul pas, n'a pas résolu une seule question d'une manière vraiment démonstrative. Est-ce à dire qu'il

(1) Jouffroy dit : légitimité des sciences philosophiques; mais, outre que je n'ai à considérer ses idées que par le côté qui touche à mon sujet, il envisage les autres parties de la philosophie comme ayant toutes leur base commune dans la psychologie; on peut donc, sans défigurer sa pensée, formuler comme je le fais la question qu'il se pose.

faille la condamner, et déclarer les questions de cet ordre inaccessibles à l'esprit humain? Jouffroy ne peut se résigner à le croire; comment comprendre qu'une science d'un intérêt si essentiel pour l'humanité, d'un attrait si puissant pour les esprits les plus distingués, soit, par nature, inaccessible à notre intelligence? Si, en dépit de nombreux efforts, elle n'a fait encore aucun progrès, c'est qu'on n'a rien fait pour la définir et l'organiser, c'est qu'on a marché au hasard, sans ordre et sans méthode. Au surplus, que faut-il pour prouver la légitimité d'une science? faire voir qu'elle a un objet bien déterminé, bien distinct de celui de toute autre science, et qu'à cet objet correspond en nous une faculté qui nous permet de le connaître. Or le sens intime ne nous fournit-il pas le moyen simple et infaillible de distinguer de tous autres les phénomènes intellectuels et moraux, puisqu'ils sont les seuls dont nous ayons conscience et que nous rapportions au moi? Ne nous donne-t-il pas en même temps la faculté de les connaître, de les étudier? Ses perceptions ont-elles moins de clarté et de certitude que celles des sens? Les physiologistes eux-mêmes peuvent-ils les méconnaître, lorsqu'ils sont quelquefois obligés de les faire entrer, comme un élément nécessaire, dans l'explication des faits qui forment l'objet spécial de leurs recherches?

Certes, il est impossible à un esprit éclairé et non prévenu de refuser à ces raisons une valeur sérieuse. Comment se fait-il donc qu'elles n'aient pas obtenu tout le succès que s'en promettait Jouffroy, et ruiné à jamais cet esprit de défiance et de scepticisme qu'il

combattait avec tant d'ardeur? C'est qu'au milieu des progrès rapides et positifs des autres sciences, celle de l'esprit restait dans un état peu fait pour donner confiance en son avenir. On avait beau montrer excellemment qu'elle devait, elle aussi, connaître les théories fécondes et les démonstrations rigoureuses; quelque plausible que fût cette prétention, elle semblait démentie par les faits. Attardée à l'examen des questions préliminaires, occupée à démontrer ses titres et à assurer sa position, la psychologie ressemblait un peu trop à cet orateur dont il est question dans une comédie fort connue, qui, ne sachant que dire, et ne pouvant se résigner à se taire, s'écrie sans cesse : Je parlerai, j'ai le droit de parler. Il faut bien le dire, la seule manière de vaincre définitivement le scepticisme, c'est d'obtenir des résultats scientifiques. Il y a nombre de gens qui auraient bonne envie de contester l'autorité des sciences physiques, et qui s'en abstiennent, parce qu'ils redoutent le ridicule d'une pareille absurdité, quelque habitués qu'ils soient à braver le sens commun. C'est que les sciences physiques ont employé le raisonnement de Diogène; pour démontrer le mouvement, elles ont marché. Jouffroy ne s'est pas assez souvenu que c'est là le seul argument décisif, et, s'il est impossible de refuser une valeur sérieuse aux diverses raisons qu'il a invoquées pour prouver la légitimité de la psychologie, on est forcé d'en reconnaître jusqu'à un certain point l'insuffisance, et d'en conclure qu'il est impossible d'établir solidement

l'autorité d'une science, en proclamant que cette science n'existe pas encore.

Sur la question de la méthode, Jouffroy, ne faisant que reproduire avec plus de vigueur et de précision, les opinions reçues dans l'école écossaise et l'école éclectique, a émis une doctrine qu'on peut ramener à trois idées distinctes que nous allons successivement formuler et critiquer.

La première, c'est que chaque science a sa méthode propre; tant qu'elle n'en possède pas la théorie claire et précise, elle s'égare dans les recherches stériles ou étrangères à son objet; si elle aborde une question faisant réellement partie de son domaine, elle l'attaque, en général, par des moyens qui ne sont pas appropriés à sa solution, et qui aboutissent à des résultats chimériques; ce n'est qu'au hasard d'une inspiration heureuse qu'elle peut devoir quelquefois de suivre la marche convenable, et d'atteindre au but poursuivi. C'est ce qui est arrivé à la psychologie : il lui importe donc essentiellement de se faire une idée nette et exacte de sa méthode; dès qu'elle la connaîtra et saura l'employer, ses progrès seront assurés, ses découvertes faciles: quand on a le levier, on sait soulever la pierre.

Ces propositions, qui semblent au premier abord rigoureusement enchaînées, contiennent en réalité une vérité incontestable et une assertion entièrement gratuite, et, selon nous, tout à fait erronée.

La vérité incontestable, c'est que, pour arriver à une certaine connaissance, l'esprit humain n'a pas en général le choix entre plusieurs routes; il n'y en

a qu'une seule bonne, et il atteint son but ou le manque, suivant qu'il la prend ou la néglige.

L'assertion arbitraire et erronée, c'est qu'au début d'une science qui comprend un grand nombre de vérités diverses, on peut, avant d'en avoir découvert aucune, ou, si l'on veut, avant d'en avoir découvert quelques-unes, reconnaître une méthode propre à les découvrir toutes, et qu'il suffira désormais d'appliquer exactement pour résoudre toutes les questions avec une certitude infaillible.

C'est là, à mon sens, une singulière illusion, et je suis convaincu, d'une part, qu'on ne peut se faire quelque idée de la méthode d'une science, qu'en l'observant sur un certain nombre de cas où elle a été employée avec succès, que l'application doit ici nécessairement précéder la théorie, et que toute spéculation *à priori* est vaine et stérile; d'autre part, je crois qu'au moment où une science a fait assez de progrès pour qu'on puisse, en comparant les procédés qui y ont servi, se faire une idée générale de la méthode qui lui convient, cette idée se forme instinctivement et spontanément dans l'esprit de tous ceux qui cultivent sérieusement cette science, et qu'en la formulant d'une manière abstraite, on ne leur rendrait qu'un très-faible service, en supposant qu'on eût rencontré, ce qui arrivera rarement, une formule aussi large et aussi flexible que peut l'être l'esprit humain appliqué à cet ordre de connaissances. Mais je vais plus loin : en regardant au fond des choses, il est facile, je crois, de se convaincre que chacune des questions dont se compose une science

quelconque, a sa nature et ses difficultés spéciales, que ces difficultés exigent des finesses particulières d'observation ou de raisonnement, des inspirations heureuses dans le choix des procédés et des hypothèses, qui sont véritablement la cause réelle et prochaine des découvertes, qu'on ne peut systématiser d'avance, et qui sont le don du génie (1). Ainsi, c'est en découvrant qu'on trouve le procédé vraiment efficace, celui qui varie avec chaque problème. Quant aux idées générales qu'on peut recueillir sur la méthode appropriée à telle ou telle science, elles ne peuvent être que très-abstraites, très-vagues et par suite entièrement stériles.

Mais j'entends d'ici la grande objection : les sciences physiques étaient égarées dans les hypothèses aventureuses et les vaines subtilités ; elles frappaient à grands coups de raisonnement dans le vide, et ces gigantesques efforts n'avaient abouti à rien ; Bacon parut ; il leur indiqua une méthode, elles l'adoptèrent, et entrèrent à pleines voiles dans les voies de la certitude et du progrès.

Je pourrais affaiblir l'argument en faisant remarquer qu'avant Bacon on avait déjà pratiqué avec succès ce qu'on appelle la méthode d'observation et d'induction ; que peut-être il a été de mode, même parmi les savants, d'exagérer l'influence sur les pro-

(1) On peut remarquer que ces observations s'appliquent à peu près mot pour mot aux recherches des grammairiens et rhéteurs sur les règles de la composition littéraire ou oratoire ; c'est qu'en effet la question est tout à fait analogue ; qu'il soit question de littérature ou de science, il s'agit toujours de savoir si l'on peut remplacer les inspirations du génie par un procédé mécanique.

grès postérieurs des sciences, des prédications enthousiastes du philosophe anglais; mais j'ai une réponse plus radicale à faire : c'est que la révolution scientifique dont Bacon s'est fait l'apôtre, ne se rapporte point en réalité à la méthode, mais à l'objet de la science. Bacon n'a pas dit aux savants : continuez de vous poser les mêmes questions, voici un nouveau moyen pour les résoudre; il a dit : laissez là la vaine métaphysique pour la science des faits; loin de vous les entités scolastiques, les recherches sur la substance et sur la cause; rapprochez-vous de la réalité, observez les faits et cherchez-en les rapports; ne regardez pas au delà de la nature, μετὰ τὰ φυσικά, vous ne pouvez y atteindre; regardez la nature et vous la connaîtrez. Tel est le fond de l'idée baconienne. Son influence, quelle qu'elle ait été, ne peut donc être un argument contre la vanité des spéculations sur la méthode : car elle s'est exercée dans un ordre d'idées tout différent.

Jouffroy pensait autrement. Persuadé que pour fonder une science, il faut tout d'abord se faire une idée complète du procédé qui lui est propre, il chercha celui qui convient à la psychologie, et nous arrivons ainsi à la seconde des trois idées auxquelles nous ramenons sa théorie de la méthode.

Cette idée, c'est que la psychologie doit bannir toute spéculation, toute hypothèse métaphysique, pour s'attacher à l'observation des faits intellectuels et moraux, qu'elle doit pratiquer la méthode baconienne.

Cette incontestable vérité ne peut donner lieu à

aucune observation ; elle se confond avec la définition même de la psychologie : science de faits, elle ne doit connaître que les faits.

Mais Jouffroy ne s'en tient pas là ; il veut indiquer comment se fera cette étude, il veut poser les règles de cette observation ; nous arrivons à la troisième idée qui complète sa théorie de la méthode, et qui peut se formuler ainsi : L'étude des phénomènes intellectuels et moraux doit se faire par l'observation directe du sens intime ; le psychologue doit s'habituer à se regarder penser, plier sa conscience à cette discipline, en faire un instrument d'observation scientifique : il finira ainsi, non-seulement par apercevoir avec clarté ce qui est obscur pour la conscience vulgaire, mais par saisir avec une précision supérieure toutes les finesses du travail intellectuel.

Avant d'examiner en elle-même cette étrange opinion, je dois faire remarquer qu'en l'énonçant, Jouffroy se figure appliquer la méthode baconienne, et importer en psychologie le procédé des sciences physiques ; quand j'ai distingué trois idées dans sa théorie sur la méthode, je l'ai fait parce qu'il me semble les y découvrir réellement ; mais il ne faudrait pas croire qu'il s'attache à les distinguer, et il est certain qu'il ne sépare pas et ne concevrait pas qu'on séparât la seconde et la troisième. Quand il déclare que la psychologie est une science de faits, qu'elle s'appuie sur l'expérience, qu'elle a pour méthode l'observation, il entend par là, en même temps et comme deux proportions identiques : 1° Qu'elle ne doit s'occuper que des faits et de leurs rapports ;

2° Que dans cette étude, elle ne doit se fier qu'à l'observation directe par la conscience. Si elle sort de là, elle manque à la méthode baconienne, elle oublie l'exemple instructif que lui ont donné les sciences physiques.

Il y a là, il faut le reconnaître, une erreur complète sur la nature de cette méthode et sur la signification de cet exemple; si le physicien raisonnait comme le fait Jouffroy, il se contenterait d'examiner avec une prodigieuse attention les phénomènes qui se produisent sous les yeux de tout le monde; grâce à cette scrupuleuse observation, il pourrait espérer de ne pas laisser passer inaperçu un seul détail, et d'arriver, par l'habitude, à donner à son esprit une force d'attention, à ses sens une pénétration et une souplesse inconnues au vulgaire; il essayerait de se donner les sens du sauvage, comme Jouffroy espère pour le psychologue la finesse de sens intime qui se développe chez l'amoureux et le solitaire (1). Est-ce là ce qu'il fait? Est-ce ainsi qu'il entend l'application de la méthode expérimentale? En aucune façon : il ne se contente pas d'observer les faits que lui livre la nature; il les produit en les variant, il change les conditions des phénomènes qu'il observe, en retranche ou y ajoute telle circonstance, les combine entre eux de toute façon, compare ceux qui lui paraissent présenter une analogie suffisante pour pouvoir s'expliquer par une même loi, essaye de la deviner, fait

(1) Voir Préface de la traduction des *Esquisses de Philosophie morale* de D. Stewart.

plusieurs hypothèses, qu'il contrôle et qu'il trouve inconciliables avec les faits, finit par en découvrir une qui s'y adapte, et la proclame vraie, au moins provisoirement. En un mot, il appelle à son aide une foule de finesses d'observation et de raisonnement, qui lui permettent de voir non-seulement mieux, mais plus que le vulgaire, et de *comprendre* là où celui-ci se contente de *voir* (1). Comme d'ailleurs il ne connaît que les faits, ne s'occupe que d'en saisir l'enchaînement et les rapports, il se croit parfaitement fidèle à ce qu'on appelle la méthode baconienne, et il a raison : car cette méthode ne signifie nullement, comme le pense Jouffroy, que le savant doive se contenter d'appliquer le procédé vulgaire de l'observation directe, avec une attention supérieure et l'habileté que développe l'exercice : elle n'interdit pas au physicien toutes les ruses qui le mènent à saisir la vérité ; elle n'interdit pas au psychologue tout autre moyen de savoir que l'observation immédiate par la conscience.

Nous avons montré que la méthode psychologique, telle que la conçoit Jouffroy, n'est pas, comme il le pense, la conséquence nécessaire du principe baconien. Il est temps de laisser de côté ce point de vue, pour examiner directement quelle est la valeur de cette méthode, et quels sont les résultats qu'on peut en attendre.

Dans la préface de sa traduction de Reid, Jouffroy

(1) Si l'on veut trouver ces idées, que nous devons ici nous contenter d'indiquer en quelques mots, développées avec une clarté et une force supérieures, on n'a qu'à lire, dans les *Philosophes français* de M. Taine, le chapitre intitulé : *De la méthode*.

lui-même indique diverses objections qu'on peut élever contre l'efficacité de l'observation directe par la conscience. Elles se tirent, soit de la rapidité et de la multiplicité des phénomènes, soit de la nécessité d'étudier les faits sur l'intelligence déjà formée, et l'impossibilité qui s'ensuit d'en saisir les premiers éléments et la formation successive, soit enfin de cette circonstance particulière que, lorsque nous produisons une opération intellectuelle pour l'observer, notre attention se porte sur l'objet de l'opération, au moment où il faudrait qu'elle s'appliquât à l'opération même. Il ne méconnaît pas ces difficultés; il félicite pourtant les Écossais d'avoir cru qu'on pouvait en triompher (1), et il partage leur conviction.

Je crois inutile d'insister pour examiner au juste quelle peut être la portée de ces difficultés; car il s'élève, à mon sens, contre le système auquel on les oppose, une objection bien plus radicale; c'est que l'observation directe par la conscience est la négation même de tout procédé scientifique, de tout art, de tout raisonnement; c'est qu'elle repousse tous les moyens qui peuvent servir à la découverte, et nous condamne ainsi à la contemplation stérile de faits que tout le monde connaît, si, par les vains efforts qu'elle impose à la conscience, elle ne la conduit à l'hallucination.

(1) C'est surtout pour cela, c'est parce qu'ils ont les premiers donné la théorie de la méthode d'observation directe des faits de conscience, que Jouffroy proclame les Écossais les pères de la psychologie expérimentale. Si ce qui précède est vrai, nous n'avons pas besoin de réfuter cette appréciation.

Nous trouvons en Jouffroy lui-même un exemple et une victime du vice radical de son procédé. Lorsqu'il se représente dans sa chambre, absorbé en une méditation extatique qui lui enlève le sentiment des choses du dehors à un tel point, qu'en rentrant dans la vie extérieure, il lui semble passer « du monde des réalités dans celui des illusions et des fantômes (1), » il contraint à l'admiration quiconque sait apprécier, même dans ses égarements, la conviction profonde et le dévouement obstiné à la science ; mais en même temps, il faut le reconnaître, il se présente à nous bien moins comme un savant que comme un visionnaire. On le voit, la tête entre les mains, tous les sens fermés aux impressions du dehors, la réflexion tendue comme un arc prêt à se rompre, s'efforçant de se voir penser, de saisir clairement et dans tous ses détails ce qui est pour la conscience vulgaire obscur et incomplet, s'acharnant à cette tâche impossible, luttant pour oublier tout ce qu'il a appris, repoussant l'imagination comme un guide trompeur, se confiant uniquement en l'observation directe, s'obstinant à lire dans un livre fermé. A cette contemplation stérile, on le voit se fatiguer, s'hébéter, puis s'halluciner et prendre enfin pour une découverte, soit une vulgarité laborieusement enfantée, et dissimulée sous les subtilités qu'engendre l'excès de la méditation, soit la vaine imagination d'un esprit surmené. Puis le lendemain, quand il y applique sa raison si droite et son esprit si émi-

(1) *Nouveaux mélanges*, édit. 1842, p. 133.

nemment scientifique, l'illusion se dissipe, la fatigue et le découragement restent, jusqu'à ce que l'âpre plaisir de la méditation forcenée le séduise de nouveau et le condamne au même labeur (1). C'est alors, si l'on ouvre l'*Essai sur l'entendement humain*, que l'on trouve Locke cruellement vengé de ses dédains, en rencontrant partout la trace d'une réflexion pénétrante sans cesser d'être simple et facile, et en lisant à la première page la phrase suivante : « L'entendement, semblable à l'œil, nous fait voir et comprendre toutes les autres choses, mais il ne s'aperçoit pas lui-même. C'est pourquoi il faut de l'art et des soins pour le placer à une certaine distance et faire en sorte qu'il devienne l'objet de ses propres contemplations. »

Il faut de l'art ! Mais cet art, où le trouver ? Comment transporter dans l'étude des phénomènes intellectuels et moraux les artifices d'observation qui servent si bien les sciences physiques ? Où trouver

(1) Je parle ici des mauvais jours de Jouffroy, de ceux où il est resté fidèle à sa méthode et qui sont demeurés stériles pour lui et pour nous : je ne parle pas de ceux, où, par une heureuse inconséquence, il est sorti du cercle étroit où il condamnait son esprit à ce manége infructueux, de ceux où, non content de contempler les faits, il a essayé de les interpréter à l'aide de l'hypothèse et du raisonnement. C'est dans un de ceux-ci qu'il a trouvé les formules fécondes du *Cours de droit naturel*. Il est d'ailleurs remarquable qu'à ce moment même il ne se rend pas compte de son procédé : en réalité il a fait une hypothèse, il s'est demandé si tous les jugements que nous portons sur la moralité ou l'immoralité d'une action ne sont pas des applications de ce principe unique : l'homme doit accomplir sa fin ; et, à ce moment même, il croit n'avoir fait qu'une observation immédiate d'un phénomène psychologique ; il croit, à force de persistance et d'attention, avoir saisi un fait qui échappe à la conscience vulgaire, à savoir, l'évidence même de cet axiome et son influence comme principe de tous nos jugements moraux.

l'analogue de ces instruments qui centuplent la puissance des sens, de ces expériences qui combinent et varient à volonté les faits qu'on veut observer? On ne le conçoit pas (1). Reste l'hypothèse, qui nous permet de ramener un certain nombre d'idées à une idée unique, qui les explique et les contient toutes, comme l'a fait Jouffroy dans le Cours de droit naturel, comme nous l'avons tenté nous-même dans notre étude sur le principe de la morale; reste encore le procédé que Locke, Condillac et leurs disciples ont pratiqué et qu'ils ont nommé l'analyse. Elle consiste, une idée étant donnée, à en préciser la portée et à en distinguer les éléments divers, de façon à pouvoir discerner la manière dont ils se sont formés, et reconstruire la filiation de cette idée en apercevant celles qu'elle présuppose.

Au surplus, les observations sur la méthode ne peuvent être, en psychologie, que d'une bien faible utilité. Les diverses finesses de procédé qu'elle comporte ne peuvent se découvrir qu'en les pratiquant, et tout ce que nous avons dit sur ce sujet aboutit en definitive au résultat suivant : En rappelant les arguments qu'on a invoqués en faveur de la légitimité de la psychologie, nous avons été amenés à cette conclusion, qu'il leur manquera toujours quelque autorité, tant que des progrès positifs ne seront pas venus les confirmer. En examinant les idées géné-

(1) M. Taine dit qu'il faut étudier les déviations de l'intelligence, et « faire de la psychologie à la Salpétrière. » Quelque confiance que j'aie dans la vigueur et l'originalité de ce puissant esprit, j'attends des preuves pour croire que l'étude de la folie lui donne autre chose que des observations de détail, plus curieuses qu'instructives.

ralement reçues au sujet de sa méthode, nous arrivons à celle-ci : rien de plus vain que les spéculations *à priori* sur ce sujet ; la méthode se forme avec la science. Ainsi, d'une part comme de l'autre, se dégage la même idée, toute contraire à celle de Jouffroy ; on s'est assez, on s'est trop attardé aux études préliminaires ; il faut marcher en avant, et fermer, s'il se peut, la bouche aux détracteurs de la psychologie, en leur opposant des découvertes véritables et des démonstrations rigoureuses. Jusque-là, non-seulement on ne pourra dire que la psychologie existe, mais on ne pourra même démontrer d'une manière décisive qu'elle ait le droit de vouloir exister.

CHAPITRE III.

État de la science psychologique. Il n'est pas vrai qu'elle ne soit en possession d'aucune vérité positive et utile. Ce qui manque aux résultats obtenus. Deux défauts principaux : vague, vulgarité.

La conclusion à laquelle nous a conduit le chapitre précédent, amène naturellement cette question : Quel est actuellement l'état de la science psychologique ? Est-ce à dire qu'elle n'ait fait aucun progrès, qu'elle ne soit en possession d'aucune vérité certaine et utile ? Beaucoup l'affirment ; les uns par une tendance matérialiste et positive à méconnaître, tant qu'ils ne sont pas contraints par l'évidence, tout ce qui concerne les phénomènes de l'esprit ; les autres par une prédilection trop exclusive pour les sciences historiques, d'autres par suite d'une disposition naturelle, et développée par la culture de certaines sciences exactes, à se montrer exigeants outre mesure en fait de certitude scientifique, quelques-uns peut-être par légèreté, et par le désir de se classer parmi ces esprits rigoureux et profonds auxquels on n'en impose pas facilement. Quoi qu'il en soit des causes de cette opinion, je ne puis pour ma part y adhérer entièrement, et admettre que les efforts de tant d'esprits ingénieux ou profonds, qui se sont voués à l'étude scientifique de l'esprit humain, aient été absolument en pure perte. Je ne parle pas des réfutations victorieuses opposées à un certain nombre d'hypothèses arbitraires, de subtilités sans con-

sistance, de systèmes absurdes ou révoltants : ceci est un résultat purement négatif. Je ne parle pas non plus de quelques observations ingénieuses qu'on a pu faire, par exemple sur le rôle du raisonnement dans la perception externe, comme rectifiant ou complétant les données purement sensibles (1), sur les milliers de sensations ou de perceptions qui se produisent en nous, soit dans la veille, soit dans le sommeil, et dont la conscience est si fugitive que nous n'en gardons aucun souvenir, parce que l'habitude leur a ôté tout intérêt pour nous, et par conséquent tout motif de porter sur elles notre attention ; ce ne sont là que de petites choses, et ce qu'on pourrait appeler de la psychologie amusante.

Mais n'est-ce rien que de nous avoir montré comment les idées générales se forment par la comparaison et l'abstraction, comment nous avons des idées simples ou complexes, réductibles ou irréductibles ? N'est-ce rien que les ingénieuses observations qu'on a faites sur l'utilité des signes, des mots, pour nous aider à former des idées abstraites (2), et spécialement

(1) C'est ce qui arrive, par exemple, lorsque, voyant à certaine distance un cercle, nous jugeons, d'après la forme et la nuance des ombres, qu'il y a là une sphère.

(2) Je dis utilité et non nécessité absolue. Ici, comme en beaucoup de points, Locke a atteint la vérité, Condillac l'a dépassée, défigurée, obscurcie, falsifiée. J'admets bien que les mots nous soient d'un grand secours pour rappeler plus rapidement et combiner plus facilement nos idées générales. Mais qu'ils nous servent à les former, que les idées générales ne soient que les idées des mots qui les expriment, que les sciences ne soient que des langues bien faites, que les défauts du langage ne soient pas l'effet, mais la cause de ceux de la pensée, ce sont là autant d'erreurs incroyables, qui se ramènent toutes à celle-ci : l'idée de la chose signifiée ne précède pas celle du signe; proposition dont l'absurdité décon-

à concevoir les idées des nombres? Pense-t-on qu'elles aient été sans utilité pratique, et qu'elles n'aient pas servi, en faisant mieux sentir que jamais les rapports de l'idée et du mot, à produire la langue si merveilleusement claire et précise que parle en général le XVIIIe siècle? Est-ce aussi une vérité sans importance que cette distinction, portée jusqu'à la dernière clarté, des phénomènes physiologiques et psychologiques, et de la manière dont ils se manifestent, distinction qui a ruiné à jamais le vieux matérialisme, en rendant incompréhensibles des propositions comme celle-ci: La pensée est une sécrétion du cerveau, la volition est une décharge électrique. N'est-ce rien, enfin, que d'avoir montré dans l'esprit trois opérations essentielles, penser, sentir, vouloir, de les avoir distinguées, et d'en avoir marqué les limites? Définition plus difficile et plus importante

certe la réfutation. Chose étrange, Condillac part de l'expérience, des données sensibles, par lesquelles il prétend expliquer la formation de toutes nos idées. Il semble, plus que personne, devoir se tenir toujours sur le terrain solide de l'observation et des faits. Cependant il le quitte aussitôt, pour considérer les idées, non pas telles qu'elles sont réellement dans notre esprit, mais telles qu'elles devraient être, à l'état complet et parfait. Il constate alors que, si l'on prend une idée de ce genre comme sujet d'une proposition vraie, elle contient d'avance l'attribut; dès lors tout le travail de l'esprit humain consiste pour notre philosophe à extraire successivement d'un sujet tous les attributs qu'il contient, et à faire ainsi une série de propositions identiques; la science sort du domaine de la réalité pour entrer dans celui de l'abstraction, elle devient la logique. Puis, comme les idées générales, seuls objets des sciences, ne sont que des mots, la logique devient la grammaire, la science n'a plus pour objet que des signes! Et l'on proclame Condillac un grand logicien, par application de ce principe merveilleux qu'un grand logicien est celui qui part d'une idée absurde, et en déduit imperturbablement les conséquences les plus étranges, sans que jamais le bon sens vienne altérer sa logique.

qu'on ne le croirait d'abord. Il semble en effet de cette vérité, comme de beaucoup d'autres, qu'il suffise de la plus simple attention pour en reconnaître l'évidence; mais s'il en était ainsi, comment s'expliquer qu'il n'y ait pas de point sur lequel il se soit produit plus de systèmes divers, presque tous remarquables par leur obscurité, leur imprécision, et le caractère arbitraire de leurs divisions? Si la question est si facile à résoudre, comment comprendre qu'il y a un demi-siècle, le dernier disciple de Locke et de Condillac en fût encore à ignorer la vraie solution (1)? C'est qu'en effet, en y regardant de plus près, on comprend parfaitement que la limite qui sépare les trois grandes facultés de l'esprit soit restée longtemps indécise et flottante. Ces facultés nous apparaissent, dans la réalité, si étroitement unies et entremêlées les unes aux autres, que ce n'était pas chose facile de les discerner et de les définir. La volition, par exemple, pouvait facilement passer pour un simple accessoire de la pensée ou du sentiment, puisqu'elle les présuppose nécessairement : on veut parce qu'on pense de telle façon, parce qu'on craint ou qu'on désire ceci ou cela; et pourtant il fallait avoir reconnu dans la volition un fait distinct, particulier, *sui generis*, pour pouvoir poser convenablement le redoutable problème de la liberté; d'autre part, il est impossible de nier qu'il se produise en nous un nombre immense de jugements, que nous portons avec une entière certitude par une sorte

(1) V. *Leçons de philosophie* de Laromiguière, 14e leçon.

d'instinct intellectuel, sans pouvoir nous rendre compte du travail de pensée qui s'est fait en nous, sans pouvoir déduire nos motifs en une série de raisonnements réguliers; preuve certaine, s'il en était besoin pour un fait si évident, qu'il se passe dans notre intelligence une foule d'actes, dont nous n'avons pas une conscience nette, et qui restent pour nous à l'état vague, obscur, latent; ces actes n'en sont pas moins essentiellement des actes intellectuels, car ils consistent à penser et non à sentir, à percevoir une vérité plus ou moins clairement ou confusément, et non à éprouver une impression plus ou moins agréable ou pénible; mais on comprend très-bien qu'on ait pu d'abord en méconnaître le véritable caractère, qu'on les ait considérés comme des sentiments et non comme des pensées, qu'on n'y ait pas vu des jugements, tout aussi réels que les autres, bien qu'il nous soit impossible de les formuler, mais les produits d'une sorte de sens ou d'instinct. Or, cette erreur, si vénielle en apparence, est fatale à la psychologie : car elle conduit immédiatement à cette conséquence, que ce sont là des faits simples, non susceptibles d'analyse, qu'il suffit de constater et qu'il faut renoncer à expliquer, puisqu'ils sont les produits immédiats d'une faculté première, indéfinissable, irréductible : s'il en est ainsi, il ne nous reste rien à demander au philosophe, lorsqu'il nous a répondu que nous portons des jugements moraux, parce que nous avons le sens moral, et que nous cherchons les causes des faits, parce que nous en avons l'instinct. On retranche ainsi à la psychologie

plus de la moitié de son domaine, en lui interdisant d'analyser tout ce travail intellectuel, obscur et confus, qui fait le fond de l'esprit humain, et que le devoir de la science est de ramener à des formules précises, en y faisant voir l'ordre et l'enchaînement des idées sous les apparences de l'incohérence et de la confusion.

On le voit, la distinction des trois grandes facultés de l'esprit n'est pas chose si simple ni si insignifiante qu'on pourrait le croire.

Concluons de ce qui précède que la psychologie est en possession de quelques vérités, qui ne sont pas dénuées de toute valeur scientifique. Il faut reconnaître pourtant que ce sont des vérités très-générales, et en quelque sorte préliminaires. Si elles nous ouvrent les abords de la science, elles ne nous y introduisent guère, et laissent subsister dans les questions qui touchent de plus près à la réalité, un vague effrayant. Ainsi la psychologie de l'intelligence a pour but de nous expliquer d'une manière précise la formation de toutes les idées; si elle était faite, nous ne rencontrerions pas une idée quelconque sans savoir aussitôt en déterminer les caractères, la ranger dans une certaine catégorie, et, d'après les lois de formation des idées de cette catégorie, constater rapidement et sûrement la filiation de celle-ci. Nous sommes loin de là, sans aucun doute, avec les quelques idées très-générales qui sont en notre possession. L'œuvre n'est pas seulement incomplète, elle est à peine ébauchée.

La psychologie n'a pas seulement le tort de nous

apprendre peu de choses solides ; elle a le défaut, pour le moins aussi grave, d'y en mêler beaucoup d'inutiles, de se répandre en banalités insignifiantes, de déduire longuement, avec l'affectation d'un ordre rigoureux, d'une méthode scientifique, des vérités qui font songer à M. de la Palisse. M. Taine a reproché à l'école moderne de nous enseigner que, si nous associons des idées, c'est que nous avons une faculté qui s'appelle l'association des idées, que si nous concevons l'idée de l'infini, c'est que nous avons la raison, faculté de l'infini : cela serait vrai à titre de boutade, mais ne l'est certainement pas dans le sens rigoureux où l'entend M. Taine. L'école moderne sait fort bien qu'il est ridicule de professer que l'opium fait dormir parce qu'il y a en lui une vertu dormitive ; elle sait qu'étudier une faculté, c'est étudier un certain nombre d'opérations, et que, pour traiter de l'association des idées, il faut examiner d'après quelles lois nos idées s'associent ; seulement elle nous dit gravement, dogmatiquement, qu'une des raisons, par exemple, pour lesquelles deux idées s'associent, c'est qu'elles se sont plusieurs fois présentées simultanément à notre esprit (1). La véritable plaie de la psychologie, c'est la banalité. Locke, dans l'*Essai sur l'entendement*, a un chapitre

(1) Ceci est en général une pure banalité, mais devient quelquefois une absurdité, lorsque par exemple, on nous dit que, si nous associons faussement deux idées, celle de beauté, je suppose, à celle d'une mode ridicule, c'est que ces idées nous ont été habituellement présentées ensemble. Évidemment cela ne suffit pas et n'explique rien. Si nous trouvons cette mode belle, nous avons pour cela quelque raison, qui n'en est pas moins réelle pour être mauvaise.

(liv. II, chap. x) où il développe en dix pages (1) les propositions suivantes, qui forment les titres de quatre paragraphes :

1° L'attention, la répétition, le plaisir et la douleur servent à fixer les idées dans l'esprit ;

1° Les idées s'effacent de la mémoire ;

2° Les idées constamment répétées peuvent à peine se perdre ;

4° La mémoire a deux défauts, un entier oubli et une grande lenteur à rappeler les idées qu'elle a en dépôt.

Ici la vulgarité du fond n'est pas même masquée sous la forme : elle est avouée, et, pour ainsi dire, affichée. Ailleurs le programme contient des promesses magnifiques auxquelles rien ne répond. Je prends encore un exemple dans l'*Essai sur l'entendement.* Le chapitre 20 du livre II se divise en dix-huit paragraphes ; voici les titres des quinze premiers :

1° Le plaisir et la douleur sont des idées simples ;

2° Ce que c'est que le bien et le mal ;

3° Le bien et le mal mettent nos passions en mouvement ;

4° Ce que c'est que l'amour ;

5° La haine ;

6° Le désir ;

7° La joie ;

8° La tristesse ;

9° L'espérance ;

10° La crainte ;

(1) T. I, p. 309 à 319.

11° Le désespoir;

12° La colère;

13° L'envie;

14° Quelles passions se trouvent dans tous les hommes;

15° Ce que c'est que le plaisir et la douleur.

Quelles promesses si elles sont tenues! Mais ouvrez au hasard, et parcourez l'un de ces paragraphes; vous y trouvez des déclarations comme celles-ci: « La joie est un plaisir que l'âme ressent lorsqu'elle considère la possession d'un bien, présent ou futur, comme assurée, » ou encore: « La crainte est une inquiétude de notre âme lorsque nous pensons à un mal futur qui peut nous arriver. » Tout le reste est à peu près de cette force.

Je crois inutile de multiplier les exemples; je les ai pris à dessein dans un philosophe déjà ancien, et dont on ne peut m'accuser de méconnaître la valeur. Mais quiconque a lu un traité de psychologie, appartenant, soit à l'école Écossaise, soit à l'école éclectique, pourra facilement suppléer à mon silence. Ce défaut, capital dans la science comme dans l'art, la vulgarité, n'en a malheureusement pas disparu, et il contribue, je crois, pour la plus grande part, à expliquer les dédains d'un grand nombre d'esprits, exigeants en fait de résultats scientifiques. L'impatience et l'ennui qu'on éprouve lorsqu'on cherche des idées et qu'on trouve des mots, les rend injustes envers les quelques résultats vraiment sérieux qu'on a obtenus; nous l'avons dit, d'ailleurs, ces résultats sont encore

trop généraux, trop vagues, trop extérieurs en quelque sorte. Pour confondre les détracteurs de la psychologie, il faudrait pénétrer plus avant, donner des indications plus précises, faire entrevoir moins confusément la marche du travail intellectuel.

CHAPITRE IV.

Des idées *à priori*. Qu'il y en a. Mais quel en est le nombre? Comment se manifestent-elles dans l'esprit? Comment peut-on en constater et en démontrer l'existence? Critique des doctrines de l'école moderne sur ces trois points.

Le problème capital que se propose la psychologie peut se formuler ainsi : comment se forment toutes nos idées ? Que pourrait-elle faire pour serrer cette question de plus près qu'elle ne l'a fait jusqu'ici ? Que lui manque-t-il pour sortir des généralités, et nous introduire au cœur même du problème ? Je n'ai certes pas l'ambition de répondre à cette question d'une manière générale, et de tracer aux psychologues à venir la route qu'ils auront à suivre. Une telle prétention, téméraire partout, serait ici ridicule. Je me renfermerai dans un point de vue plus restreint, je m'en tiendrai à une question spéciale, et je demanderai la permission d'indiquer une réflexion très-simple, qui m'est souvent venue à l'esprit, et qui, chaque fois, a résisté à toutes les objections, et n'a cessé de me paraître juste. On a parfaitement distingué les deux facultés d'où proviennent nos idées expérimentales, les sens et la conscience ; on a décrit le travail par lequel nous transformons leurs données de manière à en former des idées générales ; mais à côté de cette source de connaissances, l'expérience et l'abstraction, on en reconnaît généralement une autre : on admet que la nature a mis en nous cer-

taines notions, ou innées, ou *à priori*, quel que soit le mot qu'on veuille employer, qui se combinent dans notre esprit avec les éléments purement expérimentaux, insuffisants à eux seuls pour expliquer la formation de toutes nos idées. Mais le caractère de ces notions *à priori*, leur nombre, le rôle qu'elles jouent, et la manière dont elles se combinent dans l'esprit avec les données de l'expérience, sont autant de points sur lesquels on n'a que les idées les plus vagues et les plus insuffisantes. Il semble pourtant que ce doive être là une question capitale; il n'est pas probable que ces notions, qui se trouvent en nous antérieurement à toute expérience, soient d'une importance médiocre dans le développement de notre esprit : tout porte à croire, au contraire, qu'elles sont le fondement même de la connaissance, et que chacune d'elles doit être le principe de tout un ordre d'idées, de toute une classe de jugements. Il semble donc qu'il y ait là, pour la psychologie, un sujet de recherches de la plus grande importance, qui, si elles aboutissaient, nous fourniraient des indications beaucoup plus précises et plus complètes sur la manière dont se développe l'intelligence humaine, et dont on peut expliquer la filiation de nos idées; il semble qu'elles donneraient à la psychologie le droit de parler à son tour de véritables découvertes, puisqu'elle serait parvenue à analyser des principes qui agissent au plus profond de l'esprit, et dont nous n'avons aujourd'hui aucune connaissance précise.

La conclusion à tirer de ces réflexions fort simples, si elles paraissent justes, c'est qu'il faut s'a-

charner sur cette question du rôle de l'élément *à priori* dans la formation de la connaissance ; question la plus vieille et la plus controversée de toutes, parce que, de tout temps, on en a plus ou moins clairement entrevu l'importance capitale. Ceci nous conduit à examiner avec quelque détail l'état dans lequel elle se trouve aujourd'hui, et ce que sa solution laisse à désirer.

Et d'abord a-t-on prouvé qu'il y ait des idées *à priori?* Quand on songe que des esprits distingués repoussent encore aujourd'hui cette thèse si controversée, il peut paraître téméraire de la considérer comme établie. Pourtant, si, comme je l'expliquerai tout à l'heure, les arguments qu'on a invoqués en sa faveur me paraissent, sous plus d'un point de vue, inexacts ou insuffisants, il me semble impossible de leur refuser tout crédit : s'il faut en rejeter un certain nombre, il en reste encore assez pour établir d'une manière irréfutable, à mon avis, qu'il y a dans l'esprit humain des idées qui ne dérivent pas de l'expérience. J'en citerai trois exemples :

1° L'idée du devoir, du bien et du mal moral. Il est impossible de comprendre qu'elle ait une origine expérimentale. Supposons un être qui ne l'ait pas *à priori ;* il reconnaîtra que certaines actions sont utiles ou nuisibles, longues ou rapides, faciles ou difficiles, agréables ou pénibles ; il lui suffira pour cela de constater des faits ; mais jamais il ne songera à se demander s'il est obligé d'accomplir telle action ou d'éviter telle autre. Ce point de vue lui sera tellement étranger qu'il serait aussi impossible de lui

en donner l'idée, qu'il est impossible de faire concevoir à un sourd-muet ce que c'est qu'une symphonie. Il ne s'agit pas ici de constater les circonstances de l'action; il s'agit, l'action étant donnée telle qu'elle est, avec toutes ses circonstances, de se demander si l'on doit l'accomplir ou l'éviter. Jamais l'expérience ne nous donnerait l'idée de nous poser cette question, si la nature n'avait mis en nous *à priori* l'idée d'obligation. Je ne sais si je me trompe, mais cela me paraît d'une telle évidence que je ne conçois pas, à ce sujet, de doute possible.

2° L'idée du beau. Le raisonnement est absolument le même, et emporte avec lui la même évidence. Voici un lis : je puis constater qu'il a telle hauteur, telle forme, telle couleur, telle odeur, que sa fleur se compose de tels et tels éléments, a telles et telles proportions par rapport à la tige, etc. Mais tous ces faits constatés, d'où vient que je ne m'en contente pas, et que je me demande si ce lis est beau ou laid? L'expérience ne pourrait jamais m'inspirer l'idée de ce point de vue, si je ne l'avais *à priori*.

3° L'idée d'un ordre constant dans la nature. Supposons un être qui n'ait pas *à priori* la conviction que tous les faits se produisent en vertu de lois immuables; il verra deux faits se succéder plusieurs fois sous ses yeux : par exemple, le fer placé dans le feu devenir rouge au bout de quelque temps; il se rappellera qu'il a vu cela plusieurs fois, et s'il voit le premier fait se reproduire, il songera naturellement au second, mais pour se demander s'il va lui succéder de nouveau: en voyant une barre de

fer placée dans le feu, il *songera* qu'elle *pourrait* bien devenir rouge, il ne *saura* pas qu'elle *doit* le devenir. Tels sont les résultats que donnerait la seule expérience. Si nous allons plus loin, si nous affirmons que les deux faits sont unis par un rapport constant, que le premier est la cause du second; si, en voyant la barre de fer placée dans le feu, nous avons la certitude qu'elle rougira, c'est que nous avons *à priori* la conviction que les phénomènes sont soumis à un ordre invariable. C'est ce qui explique que, lorsque nous constatons un fait inconnu ou imprévu, nous en cherchions immédiatement la cause, que nous prononcions avec une entière confiance qu'il dépend d'un autre fait, auquel il est enchaîné de telle façon que, celui-ci se produisant, l'autre doit en résulter nécessairement (1).

Ainsi, l'idée du bien moral, l'idée du beau, l'idée de lois constantes dans la nature, sont en nous et ne dérivent pas de l'expérience : le principe de la morale, le principe de l'art, le principe de la science sont *à priori* dans l'esprit humain; on a donc le droit de poser, en thèse générale, qu'il y a un élément *à priori* dans la formation de la connaissance.

Mais quel rôle y joue-t-il? Là est la vraie question; et c'est ici que les idées de l'école moderne sont, si je ne me trompe, sujettes à la critique sous plus d'un point de vue.

D'abord elle a grossi outre mesure le nombre des

(1) On le voit, l'axiome : pas d'effet sans cause, n'est qu'une forme vulgaire du principe d'induction. L'école éclectique a eu tort de l'en distinguer.

idées *à priori*, en y admettant trop facilement des notions dont elle n'avait pas suffisamment étudié la filiation. Nous avons eu l'occasion de constater, en morale, cette tendance peu scientifique à multiplier indéfiniment les principes *à priori*, et par suite à méconnaître le vrai caractère des vérités morales, et à se dispenser d'en analyser la formation. Cette tendance ne s'est pas manifestée seulement dans cet ordre d'idées. On a vu professer, par exemple, que les idées de toutes les figures géométrique sont en nous *à priori*, sous le prétexte qu'aucune d'elles ne se trouve exactement réalisée dans la nature. Nous aurons plus loin l'occasion de réfuter cette doctrine; nous nous contentons ici de la signaler comme un symptôme. De même on nous a donné à entendre que toute proposition nécessaire est *à priori*, ce qui conduirait à attribuer ce caractère à tous les théorèmes mathématiques; erreur presque inconcevable, quand on songe qu'il suffit d'ouvrir un traité de géométrie, et d'y prendre un théorème quelconque, pour connaître aussitôt la série de raisonnements à l'aide desquels on le démontre, et qui sont ses seuls titres à notre croyance, pour trouver ainsi toute faite l'analyse de la formation de ce jugement, et se convaincre qu'on se trouve en présence d'un produit de la déduction, qui n'a rien de commun avec une vérité première, irréductible, *à priori*.

Mais nous ne voulons pas juger la doctrine que nous combattons d'après ses excès; il nous faut donc la serrer de plus près, et l'attaquer sur un terrain où

elle s'affirme avec plus de décision, et aussi plus de vraisemblance.

Un des principes qu'elle pose avec le plus d'assurance, c'est qu'on ne peut refuser le caractère de vérités *à priori* à ce qu'on appelle les axiomes mathématiques, c'est-à-dire à un certain nombre de propositions, que les géomètres renoncent à démontrer, et donnent comme évidentes par elles-mêmes. Telles sont, par exemple, celles-ci : le tout est plus grand que la partie ; deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles.

Comme il est peu probable que personne leur conteste la vérité de pareilles propositions, les mathématiciens, qui n'en parlent que parce qu'ils ont à en faire usage, peuvent, sans inconvénient, les présenter comme évidentes ; mais la psychologie ne peut se contenter de cet à peu près ; il lui faut, de toute nécessité, savoir au juste si ces propositions ont vraiment le caractère qu'on leur attribue, si ce sont des vérités premières, irréductibles. Je crois, pour ma part, qu'il n'en est rien, et que ces prétendus axiomes, sur le nombre desquels on ne s'entend pas d'ailleurs parfaitement, se trouvent être, lorsqu'on y regarde de près, soit des définitions, c'est-à-dire de pures conventions entre l'auteur et le lecteur, qui n'emportent pas d'affirmation véritable, soit de vrais théorèmes, susceptibles de démonstration. Je ne puis entrer à ce sujet dans une discussion détaillée. Je me contenterai de prendre les deux exemples que je viens de citer, et de montrer comment, à mon avis, ces deux propositions : deux quantités

égales à une troisième sont égales entre elles : et le tout est plus grand que la partie, sont, à mon sens, des théorèmes.

Voici comment je démontrerais le premier : deux quantités de même ordre, par conséquent susceptibles d'une commune mesure, sont dites égales lorsque, comparées à cette commune mesure, divisée en unités de convention, elles représentent le même nombre d'unités de ce genre. Or, dans notre hypothèse, on peut prendre pour unité de mesure la troisième quantité; dès lors, chacune des deux autres représente cette unité; donc elles sont égales.

Le second axiome : le tout est plus grand que la partie, peut se démontrer de même de la façon suivante : deux quantités de même ordre, par conséquent susceptibles d'une commune mesure, sont dites inégales, lorsque, comparées à cette commune mesure, divisée en unités de convention, elles représentent un nombre différent d'unités de ce genre. Celle qui en représente le plus grand nombre est dite plus grande, l'autre plus petite. Or, dans notre hypothèse, on peut prendre pour unité de mesure une quantité égale à la partie. Celle-ci représentera alors une unité; le tout, une unité, plus quelque chose : donc le tout est plus grand, la partie plus petite.

C'est ainsi, si je ne me trompe, que ces deux vérités, considérées en général comme évidentes par elles-mêmes, s'appuient en réalité sur le raisonnement. On ne s'en aperçoit pas facilement, parce que leur démonstration repose sur la définition d'une

idée très-simple et très-usuelle, celle d'égalité et d'inégalité; idée qu'on emploie chaque jour comme beaucoup d'autres, et qu'on emploie même avec justesse, sans l'avoir définie et sans s'en être rendu un compte exact; nouvel exemple de cette vérité sur laquelle on ne saurait trop souvent insister, que beaucoup d'idées et de raisonnements se produisent en nous sous une forme confuse, par une sorte d'instinct intellectuel, et que la psychologie a pour devoir de les analyser et de les ramener à des formules précises. Je sais qu'on risque, en suivant ce précepte, d'encourir les accusations de paradoxe, de pédantisme et de vaine subtilité, et je crains fort, pour avoir essayé de le mettre en pratique dans cette circonstance, que le lecteur, en parcourant la page qui précède, ne m'ait pas épargné ces reproches si redoutés. A quoi bon, dira-t-on, tout cet appareil de raisonnement, pour démontrer que deux et deux font quatre? n'est-ce pas évident? Évident, si vous le voulez, je ne discute pas sur un mot; mais croyez-vous, en prononçant ce mot, avoir coupé court à toute difficulté? Il en reste une pour le psychologue, et qui n'est pas mince : c'est de savoir au juste ce que c'est que l'évidence. Au surplus, je vous accorde que toute démonstration soit ici déplacée; au moins ne pouvez-vous me refuser de définir les termes dont vous vous servez. Or vous me parlez d'égalité et d'inégalité : qu'entendez-vous par là? Prétendez-vous avoir le droit d'employer ces expressions en refusant de dire quel sens vous y attachez? Sinon, vous êtes contraint d'adopter une définition, celle que j'ai proposée ou toute autre; vous

êtes donc condamné à vous jeter dans les subtilités que vous me reprochez, si vous n'osez revendiquer hautement le droit de parler sans savoir ce que vous dites.

A côté des axiomes mathématiques, l'école moderne place, au nombre des idées *à priori* dont elle nous donne l'énumération, les notions d'espace et de temps. A considérer les développements particuliers qu'elle consacre à cette thèse, et l'assurance avec laquelle elle pose sa conclusion, il est facile de voir qu'elle considère ce point comme un de ceux où elle a le mieux assuré son triomphe contre l'école sensualiste. Ce n'est donc pas sans quelques développements que je puis contredire une doctrine si fortement établie, en essayant de démontrer que l'origine de ces deux idées est purement expérimentale, et qu'aucun des arguments qu'on a invoqués en faveur de la thèse contraire, ne résiste à un sérieux examen.

Je commence par l'idée d'espace ; je la considère comme une idée abstraite de qualité, et pour mieux préciser, je la compare à une autre idée qui a incontestablement ce caractère, celle de volonté, par exemple. Comment se forme celle-ci ? Rien de plus simple : la conscience nous fournit l'idée du moi et de ses différents attributs ; par abstraction, nous en tirons l'idée générale d'homme. Cette idée comprend celles de plusieurs facultés, entre autres la volonté : cette faculté, qui ne peut en réalité exister seule, qui a pour conditions nécessaires l'intelligence et la sensibilité, nous pouvons, par un effort d'abstraction,

l'envisager isolément, pour en étudier les caractères distinctifs, pour constater par exemple qu'elle est libre. Transportons-nous dans un autre ordre d'idées, Nos sens nous fournissent l'idée d'un corps; nous constatons dans ce corps diverses propriétés, la couleur, la solidité, l'étendue; nous en abstrayons cette dernière pour la considérer à part. Bien qu'il ne puisse exister une étendue qui n'ait en même temps d'autres propriétés, nous nous plaisons, par un effort d'abstraction, à écarter celles-ci, pour n'envisager que celle-là; nous formons ainsi l'idée de pure étendue, l'idée d'espace.

Mais l'expérience ne nous montre pas seulement un corps, elle nous en montre un grand nombre qui tous, ont une étendue différente, et sont bornés par des lignes diversement disposées. Nous constatons ainsi qu'un corps étendu peut l'être plus ou moins, qu'il peut l'être de diverses façons, que chaque corps a sa grandeur et sa forme, Transportant ces propriétés à notre conception purement abstraite de l'espace, nous nous mettons à concevoir des étendues de forme et de grandeur différentes. Nous remarquons alors que, quelque grand que nous concevions un espace, nous pouvons toujours en concevoir un plus grand; c'est ce que nous exprimons en disant que l'espace est infini. Tous les éléments de l'idée sont alors formés, et, comme on a pu le voir, ils dérivent uniquement de l'expérience.

Si cette analyse est exacte et complète, elle doit nous fournir le moyen de réfuter toutes les objections qu'on a élevées contre cette thèse, tous les ar-

guments par lesquels on a essayé de démontrer que l'idée d'espace est une idée *à priori*. Parcourons-les rapidement.

L'idée d'espace, nous dit Kant, ne peut être tirée de l'expérience, il y a paralogisme à le soutenir; car, sans elle, l'expérience est impossible. Pour que nous rapportions nos sensations à quelque chose d'extérieur, pour que nous concevions les corps comme séparés l'un de l'autre, il faut bien que nous ayons d'avance l'idée d'espace. A cela nous répondrons : Il n'est nullement nécessaire, pour concevoir que tel corps est étendu, que nous ayons de prime abord l'idée d'étendue; il faut et il suffit que nos sens soient organisés de telle façon qu'entre autres qualités des corps, nous percevions l'étendue; dès que nous l'avons perçue comme toute autre, nous pouvons l'abstraire comme toute autre. Si vous le niez, soyez conséquent, déclarez que nous ne saurions concevoir aucune propriété de la matière, si nous n'en avions d'avance l'idée, et osez aller jusqu'à cette conclusion, que nous avons *à priori* l'idée du monde extérieur : car si votre raisonnement est bon pour l'étendue, je l'applique avec tout autant de raison à la solidité, et je dis : Si nons n'avions d'avance l'idée de solidité, lorsque nous choquerions une chose, nous aurions conscience de la douleur éprouvée, mais rien ne nous dirait de rapporter cette sensation à un objet extérieur, comme à sa cause; donc l'idée de solidité est *à priori*. Votre manière de raisonner se condamne ainsi, en aboutissant à une conséquence que vous n'admettez pas, et que vous ne pouvez admettre.

Autre objection de Kant : ce qui prouve que le concept de l'espace ne vient pas de l'expérience, c'est qu'il sert de fondement à la géométrie, laquelle se compose de propositions nécessaires. Or les jugements fondés sur l'expérience n'ont jamais le caractère de nécessité.

Je suis forcé de l'avouer ; malgré tout le respect que m'inspire un nom comme celui de Kant, je ne vois là qu'un de ces raisonnements dont la faiblesse ne peut être dissimulée, comme elle l'est ici, que par le vague de l'expression. Évidemment, les idées des figures géométriques ne nous sont pas directement fournies par les sens, puisque ces figures n'existent pas dans la nature ; mais cela ne prouve en aucune façon qu'elles soient *à priori*, car cela ne prouve pas qu'elles ne puissent être des produits de l'abstraction et du raisonnement, appliqués aux données expérimentales. Supposons qu'il en soit ainsi : en quoi, je vous prie, est-il impossible à l'esprit qui les a formées de cette façon, de constater, toujours par le raisonnement, que l'idée essentielle qu'il s'est faite de telle figure, en suppose nécessairement telle ou telle autre, qu'elle ne peut avoir telle propriété sans que telle autre en résulte ? C'est en effet ce qui arrive, comme nous allons essayer de le faire voir, en prenant pour exemple l'idée du triangle, en montrant comment elle se forme et comment on en déduit la proposition : les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.

Nous avons dit comment, quelque grand que soit un espace, nous pouvons toujours en concevoir un

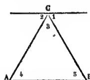
plus grand; de même à l'inverse, quelque petit que nous en concevions un, nous pouvons toujours en concevoir un plus petit; l'idée de l'espace infiniment petit est, comme celle de l'espace infiniment grand, une idée purement négative, exprimant précisément cette impossibilité d'atteindre à un espace si petit que nous ne puissions en concevoir un moindre. Mais au moins pouvons-nous concevoir un espace tellement petit qu'il soit tout à fait imperceptible et insignifiant, et, comme il dépend de nous de le diminuer à volonté, nous pouvons, quel que soit l'espace appréciable auquel nous le comparons, lui conserver toujours ce caractère. Cet espace, assez petit pour qu'il soit inutile d'en tenir compte, on peut, sans inconvénient, pourvu qu'on s'entende bien sur le sens de cette expression, le qualifier d'infiniment petit. L'espace infiniment petit sous les trois dimensions est le *point;* sous deux dimensions seulement, la *ligne.*

Étant données les idées de ligne et de point, il nous suffit de figurer sur un tableau les deux points A et B, pour concevoir que nous pourrions, de l'un à l'autre, mener une infinité de lignes d'inégale longueur. Prenons-en une au hasard, nous pouvons en tracer une plus petite, puis une plus petite encore. Pouvons-nous continuer ainsi indéfiniment, et concevoir toujours des lignes de plus en plus petites, qui puissent réunir les deux points? Non, évidemment; je puis, en partant du point A, tracer une ligne trop petite pour atteindre le point B. Donc, en diminuant constamment la ligne qui mène d'A à B, j'arriverai nécessairement à une ligne telle, que je ne pourrai plus

la diminuer : cette ligne est le plus court chemin d'A à B, c'est la ligne droite.

Du moment où j'ai l'idée de la ligne droite, je puis concevoir trois lignes de ce genre dont chacune coupe les deux autres, et j'ai l'idée du triangle. Cette idée étant donnée, comment arrivons-nous à constater que les angles de tout triangle forment nécessairement une somme égale à deux droits? M. Taine (1) l'explique avec une clarté irrésistible dans un passage que je crois devoir citer textuellement : il se représente allant trouver un mathématicien pour savoir comment se découvrent, en géométrie, les propositions universelles et nécessaires; le mathématicien, choisissant précisément le même exemple que nous, lui répond :

« Avec de la craie, je trace sur le tableau un triangle ABC. Par le sommet C, je mène une parallèle à la base; l'angle 1 égale l'angle 5 comme alternes-internes; l'angle 2 égale l'angle 4 pour la même raison; ajoutons des deux parts une même quantité, l'angle 3 : la somme des angles 1, 2, 3, égalera la somme des angles 3, 4, 5. Mais la première somme, comprenant tout l'espace qui est au-dessous d'une ligne droite, égale deux angles droits. Donc la deuxième somme, qui est celle des deux angles du triangle, égale deux angles droits. Donc, nécessairement et universellement, dans tout triangle, la



(1) *Philosophes français au XIXe siècle*, ch. 7.

somme des trois angles égale deux angles droits. Ainsi, j'ai tracé un triangle particulier, déterminé, contingent, périssable, ABC, pour retenir mon imagination et préciser mes idées. J'ai extrait de lui le triangle en général; pour cela je n'ai considéré en lui que des propriétés communes à tous les triangles, et je n'ai fait sur lui que des constructions dont tout triangle pourrait s'accommoder. Analysant ces propriétés générales et ces constructions générales, j'en ai extrait une vérité, un rapport universel et nécessaire. J'ai retiré le triangle général compris dans le triangle particulier, ce qui est une abstraction. J'ai retiré un rapport universel et nécessaire contenu dans les propriétés générales de la construction générale, ce qui est encore une abstraction. » Concluons, d'une manière générale, avec M. Taine, que pour découvrir une proposition nécessaire et universelle, il suffit d'abstraire et de raisonner, et, en ce qui touche spécialement à notre sujet, constatons que nous avons pu, sans faire intervenir autre chose que des éléments purement expérimentaux, transformés par l'abstraction et le raisonnement, expliquer, en géométrie, une proposition de ce genre. S'il en est ainsi, Kant n'est nullement autorisé à conclure de ce caractère, commun à toutes les propositions dont se compose la géométrie, que l'idée de l'espace, sur laquelle cette science est fondée, soit une idée *à priori*.

Aux arguments émis par Kant en faveur de cette thèse, M. Cousin, dans son *Histoire de la philosophie au XVIIIe siècle* (XVIIe leçon), en a ajouté d'autres

que nous devons également réfuter. Mais il faut remarquer qu'ils s'adressent spécialement à la théorie de Locke sur la formation de l'idée d'espace. Je ne prétends pas soutenir que cette théorie ait parfaitement résisté à la critique, et, s'il me paraît au moins dou teux que M. Cousin soit dans la vérité, lorsqu'il accuse Locke de confondre l'idée d'espace avec celle de corps, au moins suis-je obligé de reconnaître qu'il reproche justement au philosophe anglais d'employer ici un langage singulièrement imprécis, obscur, peut-être même contradictoire. Laissons donc de côté la théorie de Locke, et nous en tenant à celle que nous avons indiquée, opposons-lui successivement chacun des arguments de M. Cousin.

Nous pourrions, nous semble-t-il, les écarter d'un seul mot; car ils consistent tous à montrer que l'idée d'espace et celle de corps, ou plutôt celle d'un corps particulier, ont des caractères incompatibles; cette argumentation ne peut certainement nous atteindre. Il est impossible de nous accuser de confondre ces deux idées; nous les distinguons, pour reprendre la comparaison que nous avons faite tout à l'heure, comme nons distinguons l'idée d'homme et celle de volonté, l'idée d'une substance quelconque et celle d'un de ses attributs.

Reprenons cependant, pour plus de sûreté, ces objections une à une, et voyons si elles font brèche dans la doctrine que nous avons exposée.

« L'espace, dit M. Cousin, est infini. » Nous avons constaté ce caractère, et nous l'avons expliqué.

« L'espace est une conception purement ration-

nelle, que l'imagination sensible ne peut se figurer.» Ceci ne peut s'appliquer à un espace ayant une figure déterminée; il s'agit donc de l'espace infini, et cette objection se confond avec la précédente.

Enfin, M. Cousin ajoute que l'espace est nécessaire. Je conçois à cette proposition un premier sens : en appelant espace l'étendue infinie, elle signifierait que du moment où nous avons l'idée abstraite de l'étendue, nous ne pouvons en concevoir une au delà de laquelle nous ne puissions en concevoir une autre; nous la concevons donc *nécessairement* comme infinie, nous formons *nécessairement* l'idée de l'espace. Mais, si je ne me trompe, ce n'est pas en ce sens, où elle s'accorderait parfaitement avec notre doctrine, que M. Cousin entend cette proposition : l'espace est nécessaire. Il considère l'espace comme une réalité, et il veut dire que non-seulement il existe, mais qu'il ne pourrait pas ne pas exister, qu'il existerait encore, en supposant que toute matière eût disparu (1). C'est là, je l'avoue, un point de vue auquel je ne puis parvenir à me placer; que l'espace soit un être, qu'il y ait étendue en l'absence de tout corps étendu, que, dans le néant de toute matière, lorsqu'il n'y a plus ni sens ni objets sensibles, il subsiste un je ne sais quoi qu'on appelle espace, c'est ce qu'il m'est absolument impossible de concevoir. M. Cousin, à son tour, me paraît ici méconnaître le vérita-

(1) V. *Histoire de la philosophie au XVIII[e] siècle*, Didier, 1841, t. II, p. 137. « Pouvez-vous supposer qu'alors même qu'il n'y aurait pas de corps, il ne resterait pas un espace pour les corps qui arriveraient à l'existence? »

ble caractère de la notion d'espace, et transformer l'idée d'une abstraction pure en l'idée d'une réalité.

Les développements que nous venons de donner sur la formation de cette conception de l'espace, nous dispenseront de recommencer la même étude sur une conception tout à fait analogue, celle du temps. On peut voir dans Locke (1) l'analyse parfaitement exacte de la manière dont cette idée sort, par l'abstraction, des données de la conscience et de la mémoire. Quant aux objections élevées contre cette théorie, principalement par Kant et M. Cousin, elles sont tout à fait analogues à celles qu'ils ont produites relativement à l'idée d'espace, et peuvent se réfuter de la même façon.

Nous avons vu l'école moderne aux prises avec une première question : Quelles sont les idées *à priori?* Nous avons cru reconnaître qu'elle a eu le tort de les multiplier outre mesure, et d'y ranger des idées qui, exactement analysées, se montrent comme des produits ordinaires de l'abstraction et du raisonnement.

Une seconde question se présente. Quelles que soient ces idées, quel qu'en soit le nombre, sous quelle forme se manifestent-elles dans l'intelligence ?

On ne peut évidemment soutenir qu'elles y soient innées de telle façon que de prime abord elles soient connues d'une manière claire et précise sous leur

(1) *Essai sur l'entendement humain*, t. II, p. 1 à 41.

forme abstraite. Je ne sais si jamais cette idée extravagante a été exprimée, mais je sais que Locke en a montré, avec une pleine évidence, toute l'absurdité, et que Descartes, à qui l'on a paru quelquefois vouloir l'attribuer, l'a formellement repoussée, et a protesté en plusieurs endroits (1) que, lorsqu'il parle d'idées innées, il ne veut pas dire qu'elles soient constamment présentes à notre esprit, il entend seulement que nous avons la faculté naturelle de les former, il dit qu'une idée nous est innée « comme on dit que la générosité est innée dans certaines familles, ou que telle maladie, comme la goutte ou la pierre, est innée dans certaines autres, ce qui ne veut pas dire que les membres de ces familles en souffrent dès le ventre de leur mère, mais qu'ils en portent le germe, qu'ils ont une disposition naturelle à la contracter. » Ses déclarations sont si énergiques sur ce point que Laromiguière, en les forçant un peu, a pu soutenir que Descartes n'admettait pas réellement d'idées innées, d'idées *à priori*, antérieures et supérieures à l'expérience (2).

Après Descartes, Leibnitz et Kant ont indiqué avec

(1) V. Réponse aux troisièmes objections et Lettre 38.

(2) Il ne faut pas d'ailleurs accorder à ces déclarations une plus grande portée qu'elles n'ont réellement, et s'en prévaloir pour attribuer à Descartes une doctrine quelque peu précise sur la manière dont se produisent les idées innées, sur la forme qu'elles affectent, et le rôle qu'elles jouent dans la formation de la connaissance. Ce sont là autant de points qui restent pour lui dans le plus grand vague. Était-il possible qu'il en fût autrement, lorsque, sous le nom d'idées innées, il confondait les idées *à priori*, les perceptions du sens intime, les produits de l'abstraction et du raisonnement, en un mot, tout ce qui n'est pas, pour parler son langage, idée *adventice* ou *factice*, produit immédiat, soit des sens, soit de l'imagination appliquée aux choses matérielles?

plus de précision encore comment les idées *à priori* n'étaient que des virtualités, des *formes* de l'intelligence. L'école moderne n'avait, ce semble, pour arriver à une théorie complétement satisfaisante sur ce point, qu'à recueillir cette indication, et à la compléter en en tirant les conséquences légitimes. Malheureusement elle a été arrêtée dans cette voie par une erreur assez naturelle : une idée *à priori*, a-t-elle dit, est par essence indémontrable, irréductible; elle tire sa certitude d'elle-même; donc, si on l'énonce, tout homme sensé doit en reconnaître l'évidence; l'évidence est un caractère essentiel de toute idée *à priori*. Ce principe posé, comment l'accorder avec ce qu'on avait dit d'incontestablement juste sur le caractère purement virtuel des idées *à priori*, sur leur existence dans l'esprit sous une forme latente, à l'état de prédispositions non encore manifestées? Comment professer que les principes *à priori* sont évidents par essence, sans tomber dans cette absurdité qu'il suffit au premier venu, fût-ce un enfant, de les entendre énoncer, pour reconnaître immédiatement cette évidence? On crut pouvoir résoudre cette difficulté, en déclarant qu'en effet les principes de ce genre ne sont primitivement dans l'esprit qu'à l'état de pures virtualités, que nous en faisons d'abord l'application sans en avoir conscience; mais qu'une fois cette application faite dans un cas particulier, le principe s'en dégage sous sa forme générale, et devient pour nous une vérité abstraite et évidente. D'où cette conséquence que si quelqu'un, en entendant énoncer une proposition de ce genre, n'en reconnaissait pas immé-

diatement l'évidence, c'est qu'il n'avait jamais eu l'occasion d'en faire l'application. Conséquence manifestement démentie par les faits : nous avons démontré que le principe moral, le principe esthétique, le principe scientifique, sont autant d'idées *à priori;* prenons les pour exemples. Il n'est pas un homme, quelque grossier qu'il puisse être, qui ne les ait appliqués des milliers de fois; il n'est pas d'enfant de quatre ans qui n'ait pensé que telle action est bonne ou mauvaise, tel objet beau ou laid, tel phénomène constamment dépendant de tel autre. Est-ce à dire qu'ils soient capables de formuler les principes dont ils sont partis, ou seulement de les comprendre, si on les formulait devant eux? Qui oserait le soutenir, lorsque les philosophes eux-mêmes ne s'entendent pas à ce sujet? Voilà donc des idées *à priori* que tout le monde applique, et que personne peut-être ne pourrait formuler exactement; tant il est vrai que les idées de cette espèce ne sont pas nécessairement évidentes sous leur forme abstraite, que l'état où elles se trouvent, suivant l'école moderne, avant leur première application, ne finit pas avec elle, que nous continuons à les appliquer sans en avoir conscience, et que c'est une erreur de confondre ces deux choses, vérité *à priori* et vérité axiomatique.

Cette erreur en entraîne une autre, que l'école moderne n'a pas évitée. Si, conformément à ce que nous croyons être la vérité, on conçoit les idées *à priori* comme étant chacune le principe inconnu d'un grand nombre de jugements, on en conclut qu'il n'y a qu'un moyen d'en constater l'existence

et d'en découvrir la formule : c'est de comparer ces jugements, de discerner ceux qui paraissent présenter assez d'analogie pour qu'on puisse les considérer comme provenant d'une source unique, de les analyser, et, en élaguant les éléments purement expérimentaux qui ont pu servir à leur formation, de dégager l'idée *à priori* qui y est implicitement contenue. Cette méthode, heureusement appliquée, ne peut fournir, ce semble, que des principes vraiment dignes de ce nom, des principes réels et féconds; elle a d'ailleurs l'avantage de ne jamais nous livrer une formule abstraite, sans nous montrer du même coup les conséquences positives qui en découlent, sans nous faire voir, sur le vif, le rôle qu'elle joue dans la formation de la connaissance, et la manière dont elle se combine avec les données expérimentales. Plaçons-nous au contraire à ce point de vue, que toute vérité *à priori* a pour signe distinctif l'évidence; nous n'avons, pour les découvrir toutes successivement, qu'à parcourir les diverses propositions réputées axiomatiques, et à constater celles à qui appartient véritablement ce caractère. Nous voici glanant au hasard dans les traités de morale et de géométrie, dans les spéculations métaphysiques et dans les lieux communs du bon sens vulgaire; nous recueillons ainsi un certain nombre de propositions abstraites, et, après les avoir réunies, nous nous écrions : Voilà ce qu'il y a *à priori* dans l'intelligence humaine. Mais cette énumération, fût-elle exacte, ne nous apprendrait pas grand'chose; on ne nous livre qu'un squelette; qui animera tout cela?

qui en fera un organisme vivant? qui nous en montrera les fonctions? qui nous dira à quoi servent ces principes premiers de la connaissance, et comment ils se combinent avec les éléments expérimentaux?

Osons conclure que, malgré le grand savoir et le grand talent de ses maîtres, malgré les efforts de tant d'esprits ingénieux et distingués, l'école française moderne a fait fausse route dans cette question, et qu'inspirée par un point de vue faux, sa doctrine sur les idées *à priori* est incomplète et inexacte.

En signalant les défauts que nous croyons y reconnaître, nous avons indiqué d'une manière suffisante la voie qu'il faudrait suivre, à notre avis. Qu'on nous permette seulement de supposer un instant que, par cette voie ou par toute autre, on ait atteint le but, qu'on soit parvenu à formuler avec précision les principes *à priori* qui sont le fond de l'intelligence humaine, et à faire connaître le rôle qu'ils jouent dans son développement. Il me semble voir alors, dans cette masse confuse d'idées qui la composent, un certain nombre de linéaments qui permettent à l'observateur de s'orienter; il me semble apercevoir, dans le champ tout à l'heure encombré de matériaux confusément entassés, quelques grands édifices dont l'œil saisit du premier coup l'architecture régulière. Chacune de ces idées-mères que la nature a mises au fond de notre esprit, et qui, par une action souterraine et mystérieuse, stimulent et dirigent son activité, fécondent et coordonnent les éléments fournis par l'expérience; chacune de ces idées forme le centre d'un groupe composé d'idées

qui dérivent d'elle, et dont on peut saisir la filiation; car, lorsqu'on connaît le principe et la conclusion, il est facile d'entrevoir les idées intermédiaires qui conduisent de l'un à l'autre. Dès lors, une notion quelconque étant donnée, on peut savoir d'où elle vient, et par quelle voie; on peut, à cette question capitale: comment se développe l'intelligence? comment se forment les idées? répondre autrement que par quelques aperçus généraux sur la manière dont l'esprit reçoit les données de l'expérience, et après les avoir reçues, peut les décomposer et les combiner.

En terminant cette étude, il me semble presque inutile d'indiquer comment elle se rattache à celle qui précède, et qui a pour but de formuler et de démontrer le principe moral. S'il est un lecteur qui m'ait suivi jusqu'au bout, il a compris déjà comment les vues générales que j'ose émettre ici sur la question, capitale en psychologie, du rôle de l'élément *à priori* dans la formation de l'intelligence, comment les indications que je soumets au public philosophique sur la méthode qui me paraît la plus propre à résoudre ce grand problème, ont inspiré les recherches auxquelles je me suis livré sur l'une de ces idées *à priori*, l'idée morale. Il aperçoit ainsi le lien qui unit logiquement entre eux les divers morceaux qu'il vient de lire et qui m'a paru leur donner une unité suffisante pour justifier leur réunion en un volume.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.



DU PRINCIPE DE LA MORALE ENVISAGÉE COMME SCIENCE.

Ire PARTIE. — Énoncé du principe. Méthode pour le démontrer.

IIe PARTIE. — Démonstration du principe. Application a diverses questions de morale.

DE LA POLITIQUE DE PLATON ET D'ARISTOTE.

DE L'ÉTAT ACTUEL ET DE L'AVENIR DE LA PSYCHOLOGIE.

FIN DE LA TABLE.

Paris. — Imprimé par E. Thunot et Cᵉ, 26, rue Racine.

Paris. — Imprimé par E. Thunot et Ce, 26, rue Racine.

